

آثار شيخ الإسلام ابن تيمية وما لحقها من أعمال

(١٥)

الرد على الشاذلي

في حزبيه، وما صنفه في آداب الطريق

تأليف

شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية

(٦٦١ - ٧٢٨هـ)

تحقيق

علي بن محمد العمران

إشراف

بكر بن عبد الله أبو زيد

تمويل

مؤسسة سليمان بن عبد العزيز الراجحي الخيرية

دار عالم الفوائد

للنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم

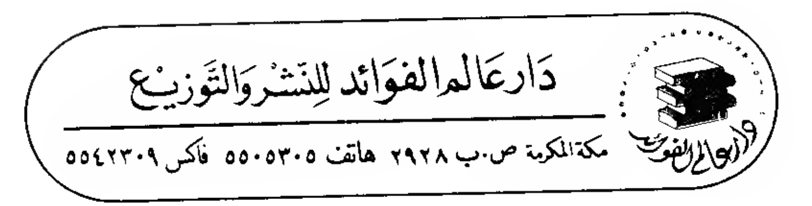
راجع هذا الجزء

سعود بن عبد العزيز العريفي

جديع بن محمد الجديع



الطبعة الاولى ١٤٢٩هـ



الصف والإخراج دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع

* مقدمة التحقيق

الحمد لله حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه ملء السماوات والأرض وما بينهما وما شاء من شيء بعد. وأصلي وأسلم على من بعثه الله رحمة للعالمين، وحجة على الخلق أجمعين، من تمسَّك بغَرْزه نجى، ومن اقتفى أثره وسلك سبيله ولزم محجَّتَه = هُدي إلى صراط مستقيم. ومن تنكَّب سبيله، وحاد عن منهجه أو استبدل به غيره = تنازعته الأهواء وتشعَّبت به السبل.

أما بعد؛ فهذا أثر عزيز من آثار الإمام العلامة أبي العباس أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية رحمة الله عليه، خصصه هذه المرة لبيان ما في حزبي - حزب البحر وحزب البر - أبي الحسن الشاذليّ المتوفى سنة (٦٥٦) من الأخطاء العقدية، والعبارات الملتبسة، والأدعية الممنوعة الباطلة. ثم أَتْبَعَه بنقد كلامه فيما صنَّفَه في آداب الطريق في علم الحقيقة.

ولا يخفى أن أتْباعَ الطرق الصوفية قد استبدلوا الأدعية المرتبة والأحزاب الصوفية المخترعة بما جاء في السنة المطهرة على لسان من لا ينطق عن الهوى، فاستبدلوا الذي هو أدنى بالذي هو خير؛ ، فوقعوا في مخالفة الشرع الحنيف، وفاتهم الخير العظيم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «المشروع للإنسان أن يدعو بالأدعية المأثورة، فإن الدعاء من أفضل العبادات، وقد نهانا الله عن الاعتداء فيه، فينبغي لنا أن نتبع فيه ما شرع وسَنَّ، كما أنه ينبغي لنا ذلك في غيره من العبادات.

والذي يعدل عن الدعاء المشروع إلى غيره - وإن كان من أحزاب بعض

المشايخ ـ الأحسنُ له أن لا يفوته الأكمل الأفضل وهي الأدعية النبوية؛ فإنها أفضل وأكمل باتفاق المسلمين من الأدعية التي ليست كذلك وإن قالها بعض الشيوخ . . .

ومن أشد الناس عيبًا من يتخذ حزبًا ليس بمأثور عن النبي ﷺ، وإن كان حزبًا لبعض المشايخ ويدع الأحزاب النبوية التي كان يقولها سيد بني آدم وإمام الخلق وحجة الله على عباده))[1] اهـ.

وقال أيضًا: ((وأما ما يفعله من يريد التقرب إلى الله من واجب ومستحب؛ فكلهم يأخذه عن الكتاب والسنة فان القرآن والحديث مملوء من هذا، وإن تكلم أحدهم في ذلك بكلام لم يسنده هو يكون هو أو معناه مسندًا عن الله ورسوله، وقد ينطق أحدهم بالكلمة من الحكمة فتجدها مأثورة عن النبي ﷺ. . . **ولكن كثير من أهل العبادة والزهادة أعرض عن طلب العلم النبوي الذي يُعرف به طريق الله ورسوله فاحتاج لذلك إلى تقليد شيخ.**

وفي السلوك مسائل تنازع فيها الشيوخ لكن يوجد في الكتاب والسنة من النصوص الدالة على الصواب في ذلك ما يفهمه غالب السالكين، فمسائل السلوك من جنس مسائل العقائد كلها منصوصة في الكتاب والسنة وإنما اختلف أهل الكلام لمّا أعرضوا عن الكتاب والسنة، فلما دخلوا في البدع وقع الاختلاف. وهكذا طريق العبادة عامةُ ما يقع فيه من الاختلاف

---

(١) ((مجموع الفتاوى)): (٢٢/ ٥٢٥).

إنما هو بسبب الإعراض عن الطريق المشروع فيقعون في البدع فيقع فيهم الخلاف))[1] اهـ.

وكان قد وقع بين المصنِّف وبين كثير من الصوفية على اختلاف طرقهم ومذاهبهم: نزاعاتٌ ومناظراتٌ وردود كثيرة، خاصة إبَّان إقامته بمصر (بين سنتي٧٠٥-٧١٢)، وزادت حدَّتها مع ابن عطاء الله السَّكَنْدري (ت٧٠٩) ـ تلميذ أبي العباس المرسي (ت٦٨٦) أبرز أتباع أبي الحسن الشاذلي (ت٦٥٦)ـ وبلغ الأمر أن استعدى ابنُ عطاء الله السلطةَ في ذلك الوقت على الشيخ، وأنه يتكلم في مشايخ الطريقة، وجمع ابن عطاء الله لذلك أكثر من خمس مئة نفرٍ من الصوفية والعوام، وطلعوا إلى قلعة الجبل حيث نائب السلطنة لشكاية الشيخ؛ لكنهم لم يظفروا بطائل[2].

وقد كتب شيخ الإسلام سلسلةً من حلقات النقد خصَّصها للصوفية وكتبهم وأفكارهم، فكتب في:

- نقد كتاب فتوح الغيب، لعبدالقادر الجيلاني. مطبوع.
- ونقد الرسالة القشيرية في كتابه الاستقامة. مطبوع.
- ونَقَدَ كتابَ ابنِ العريف في التصوف محاسن المجالس بكتاب

---

(١) ((مجموع الفتاوى)): (١٩/ ٢٧٣ - ٢٧٤).

(٢) انظر ((الجامع لسيرة ابن تيمية)): (ص/ ١٨٢، ٢١٤-٢١٥،٤٢٦).

مستقل. ذكره ابن رشيِّق.

- ونقد أبا إسماعيل الهروي وكتابه منازل السائرين.
- ونقد المرشدة لابن التومرت. طبع.
- ونقد الحكيمَ الترمذي وكتابه ختم الأولياء.
- وكتب رسالة إلى أصحاب الشيخ عدي بن مسافر. طبع.
- وكتب كثيرًا في الرد على ابن عربي وغيره من متفلسفة المتصوفة. طبع بعضها.
- وكتب عن الأبدال والأوتاد والأقطاب عدة رسائل. طبع بعضها.
- وكتب عن السماع رسائل عديدة.
- وكتب عن الصوفية ونشأتها وطوائفها والرد عليها، في كتب خاصة و رسائل كثيرة[1].

ويأتي هذا الرد على أبي الحسن الشاذلي في أحزابه وطريقته في السلوك حلقةً جديدة في هذه السلسلة.

وستتكلم عن هذا الكتاب في المباحث التالية:

---

(١) انظر لهذه الكتب وغيرها ((مجموع الفتاوى)) المجلدين العاشر والحادي عشر. وبعض هذه الكتب لم يطبع.

* اسم الكتاب، وسبب تأليفه، ومتى ألفه

* لم نجد ما يدلنا على تسمية المؤلف لكتابه. ولا سمَّاه اسمًا عَلَميًّا أحدٌ ممن ذكره من تلاميذه أو غيرهم، وليس في النسخة الوحيدة للكتاب التي وقفنا عليها اسم الكتاب؛ لأنه قد سقطت منها ورقة العنوان ومقدمة الكتاب ـ كما سيأتي ـ وهما مظنة تسمية العنوان.

أما من ذكروا الكتاب فلم يزيدوا على قولهم: إن ابن تيمية رد على الشاذلي في حزبه. قال ابن عبد الهادي تلميذه وهو يعدد كتب شيخه: ((وجوابٌ على حزب الشاذلي وما يشبهه)). وقال الصفدي: ((وللشيخ تقي الدين ابن تيمية مصنف في الرد على ما قاله الشاذلي في الحزب)). ولذلك رأينا من المناسب أن يكون عنوان الكتاب: ((الرد على الشاذلي في حزبيه وما صنفه في آداب الطريق)).

* أما سبب تأليفه؛ فقد ذكر المؤلف (ص/ ١٠٧) في أثناء كلامه أن بعض الطلاب سألوه عن هذه الأحزاب وما تضمنته من الأدعية، وأن جوابه كان بسبب سؤالهم، قال: ((ولولا أنه قد اشتهر فساد قول هؤلاء (أي أصحاب الحلول) للسائلين عن هذه الأحزاب لبسطنا فيه الخطاب)) اهـ.

* وإذا علمنا أن تاريخ كتابة النسخة كان في سنة (٧٢٣). كما صرّح به الناسخ ـ وهو من المعتنين بنسخ كتب المؤلف كما سيأتي ـ أي أنها نُسِخت قبل وفاة المؤلف بخمس سنوات؛ فأصبح يقينًا أن المصنف كتبه قبل هذا

التاريخ. أما تحديد تاريخ تأليفه؛ فيغلب على الظن أنه ألفه بمصر إبَّان إقامته هناك (٧٠٥-٧١٢)، في سورة احتدام الصراع بينه وبين طوائف المبتدعة، خاصة الصوفية بأنواعهم، وكان منهم أتباع الشاذلي كابن عطاء الله السَّكَندري الصوفي الشاذلي (ت٧٠٩) صاحب «لطائف المنن» في مناقب الشاذلي وتلميذه المرسي. كما ذكرنا قبل قليل.

وكان غرضه من هذا الرد: بيان الحق ونصيحة الخلق ممن لا يعرفون ما في هذه الأحزاب من الأدعية الباطلة المحرمة. وتصدى أيضًا لهذا الرد لأن بعض الناس قد يجبن عن الكلام في هذه الأحزاب خوفًا من عواقب ذلك، كما ذكر المؤلف [1].

***

(١) انظر (ص/ ١٩٩) من الكتاب.

* إثبات نسبة الكتاب إلى مؤلفه

الكتاب ثابت النسبة إلى شيخ الإسلام ابن تيمية بأمور:

١ - أن هذا الكتاب ذكره جماعة من تلاميذ شيخ الإسلام وغيرهم منهم:

أ ـ ابن عبدالهادي (ت٧٤٤) ذكره في ترجمة شيخه (ص٥٣).

ب ـ ابن الوردي (ت٧٤٩) ذكره في «تاريخه»: (٢/ ٢٠١).

ج ـ الصفدي (ت٧٦٤) ذكره في «الوافي بالوفيات»: (٢٢/ ٢١٤) في ترجمة الشاذلي.

د ـ ابن الملقّن (ت٨٠٧) في «طبقات الأولياء»: (ص/ ٤٥٩).

هـ ـ الشعراني في «طبقات الصوفية الكبرى»: (٢/ ٤).

و ـ الزركلي في «الأعلام»: (٥/ ١٢٠).

٢- أن موضوعات الكتاب تتوافق مع ما ذكره شيخ الإسلام في كتبه الأخرى، وقد أشرنا إلى ذلك في مواضع كثيرة من هوامش الكتاب.

٣- كثيرًا ما كان يحيل المصنف على كتبه الأخرى لاستكمال بحث أو مسألة بقوله: ((وقد بسطناه في موضع آخر)) أو نحوها من العبارات، وقد أحلنا على كتبه في عموم تلك المواضع.

٤ - أن المؤلف قد ذكر الشاذلي في عددٍ من كتبه ناقدًا إياه بنحو ما ذكره هنا، فقال في ((الفتاوى)): (١٤/ ٣٥٨-٣٥٩): ((وتارة يقولون: يُفعل هذا

لأهل المارستان. أي العامة! كما يقوله الشيخ المغربي. إلى أنواع ليس هذا موضع بسطها. ومن يسلك مسلكهم غايته إذا عظم الأمر و النهي أن يقول كما نُقل عن الشاذلي: يكون الجمع في قلبك مشهودًا و الفرق على لسانك موجودًا. ولهذا يوجد في كلامه و كلام غيره أقوال و أدعية و أحزاب تستلزم تعطيل الأمر و النهي، مثل: أن يدعو أن يعطيه الله إذا عصاه أعظم مما يعطيه إذا أطاعه، ونحو هذا مما يوجب أنه يجوز عنده أن يجعل الذين اجترحوا السيئات كالذين آمنوا وعملوا الصالحات، بل أفضل منهم! ويدعون بأدعية فيها اعتداء كما يوجد في أحزاب[1] الشاذلي. وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع»[2].

وقال أيضًا في «الفتاوى»: (١٤/ ٣٦٥): «وصرح بعضهم بأنه يعلم كل ما يعلمه الله، ويقدر على كل ما يقدر الله عليه. وادَّعوا أن هذا كان للنبي ثم انتقل إلى الحسن بن علي ثم من الحسن إلى ذريته واحدًا بعد واحد حتى

---

(١) في«الفتاوى»: «جواب»، وهو تحريف صوابه ما أثبت.

(٢) هذا النقل من رسالة الحسنة والسيئة، وهذه الرسالة اختصر بعض النساخ مواضع منها فأذخلت في مجموع الفتاوى على أنها رسائل مختلفة، فتكرر هذا الكلام عن الشاذلي، انظر «الفتاوى»: (٨/ ٢٣٢ و١٤/ ٢٢٦). و «صيانة مجموع الفتاوى»: (ص/ ٧٠، ١٢٤-١٢٧) للفهد.

انتهى ذلك إلى أبي الحسن الشاذلي، ثم إلى ابنه ! خاطبني بذلك من هو من أكابر أصحابهم».

وقال في «درء التعارض»:(٥/ ٣٥٣): «ولهذا كان الأئمة منهم كالجنيد وأمثاله يتكلمون بالمباينة، كقول الجنيد: التوحيد إفراد الحدوث عن القدم. وفي كلام الشاذلي والحرالي بل وابن برَّجان بل وأبي طالب وغيرهم، من ذلك ما يعرفه من فهم حقيقة الحق وفهم مقاصد الخلق».

وقال في «الرد على البكري»: (ص/ ٤٢٧): «وآخر من جنسه يباشر التدريس و ينسب إلى الفتيا، كأن يقول: إن النبي صلى الله عليه وسلم يعلم ما يعلمه الله ويقدر على ما يقدر عليه الله، وإن هذا السر انتقل بعده إلى الحسن، ثم انتقل في ذرية الحسن إلى **الشيخ أبي الحسن الشاذلي**. وقالوا: هذا مقام القطب الغوث الفرد الجامع».

وقال في «مجموع الفتاوى»: (٢/ ٩٦) مشيرًا إليه: «ومن هؤلاء من يكون طلبه للمكاشفة ونحوها من العلم أعظم من طلبه لما فرض الله عليه، ويقول في دعائه: اللهم أسألك العصمة في الحركات والسكنات والخطوات والإرادات والكلمات؛ من الشكوك والظنون والإرادة والأوهام الساترة للقلوب عن مطالعة الغيوب».

وانظر أيضًا: «مجموع الفتاوى»: (١٠/ ٧١٣)، و«الاستقامة»: (٢/ ١٣٠-١٣١).

٥- أن شيخ الإسلام ذكر في هذا الكتاب (ص/ ١٥٥) قاضي اليهود الذي أسلم على يديه بقوله: «ولقد سألني قديمًا عبدالله[1] الذي كان قاضي اليهود ودعوته إلى الإسلام وبينتُ له أعلامه حتى أسلم وحَسُن إسلامه. . . » ثم ذكر قصته معه.

وقد ذكر المؤلف هذه القصة في مواضع من كتبه بنفس هذا السياق أو نحوه انظر: «مجموع الفتاوى»: (٢/ ٣٥٩)، (١٣/ ١٨٧-١٨٨).

٦- أن ناسخ الكتاب أيوب العامري من تلاميذ شيخ الإسلام المعروفين بنسخ كتبه، وهو ممن صحب الشيخ أبا عبدالله بن رُشيِّق ـ تلميذ شيخ الإسلام وناسخ كتبه ـ وترافق معه في نسخ كتب الشيخ ومقابلتها، كما سيأتي عند الحديث عنه[2].

---

(١) كذا، وصوابه «عبدالسيد» كما في «الفتاوى» في المواضع المذكورة، ومصادر ترجمته انظر «البداية والنهاية»: (١٨/ ١٠، ١٤٨)، و«الدرر الكامنة»: (٢/ ٤٧٦).

(٢) (ص/ ٣٠-٣٣).

* تقسيم موضوعات الكتاب

يمكن القول إن المؤلف جعل كتابه أربعة أقسام:

القسم الأول: المقدمة، وقد سقطت لما أصاب النسخة من بلل أو غيره، وهي مقدمة طويلة ربما تكون إذا ما طبعت في نحو عشرين صفحة؛ بدليل أن الناسخ قد قسم نسخته إلى أجزاء كل جزء في عشر ورقات، يشير إلى ذلك في ركن الصفحة الأيسر. وعلى هذا يكون قد سقط من النسخة جزء بكامله، لأن النسخة تبدأ «بالجزء الثاني» كما في تركينة الناسخ. وبضياعها فاتتنا فوائد كثيرة.

القسم الثاني: نقد ما وقع في «حزب البحر» من أخطاء، ويبدأ من (ص/ ٣) إلى (ص/ ٤٩). وذكر شيخ الإسلام أن هذا الحزب هو أَمْثَل أحزاب الشاذلي. وأقلّها خطأً. وقد ذكر فيه عشرة أوجهٍ من النقد.

القسم الثالث: نقد ما وقع في «حزب البر» أو «الحزب الكبير» من أخطاء، وهو يبدأ من (ص/ ٤٩) إلى (ص/ ١٠٨). وهذا الحزب شرّ من حزب البحر كما قال ابن تيمية: «ففيه من الأمور المنكرات والدعوات المحرمات ما يتعين النهي عنه. . . » اهـ. وقد ناقش المصنف فيه قضايا عديدة أهمها: ارتباط كلام صاحب الحزب بمتصوفة الفلاسفة أصحاب الوحدة كابن عربي وغيره.

وقد جرى المؤلف في نقده هذين الحزبين على حسب ترتيبهما.

القسم الرابع: نقد ما صنّفه الشاذلي في آداب الطريق في علم الحقيقة، وهو يبدأ من (ص/ ١٠٩) إلى (ص/ ١٨٩). وقد بدأه بنقل كلام الشاذلي كاملاً في نحو ست صفحات كاملة. ثم بدأ بنقل عباراته والرد عليها فقرةً فقرة.

ثم عقد فصلاً يبين فيه أنه لم يحَمِّل كلامَ الشاذلي ما لم يحتمله.

***

* أبرز الملحوظات التي أخذها المؤلف على حزبي الشاذلي، وما صنّفه في آداب الطريق

١- أن في حزبيه الكثير من العبارات والأدعية التي لا يجوز الدعاء بها، لما فيها من المحاذير الشرعية، والاعتداء في الدعاء: كما في (ص/ ٦٣)، والتناقض (ص/ ٥٢)، ووضع الآيات في غير مواضعها (ص/ ٤٨). والمؤلف لم يكتف ببيان أخطاء الشاذلي، بل كان يضع العبارات الشرعية البديلة، التي تؤدي الغرض المقصود، إما من أدعية الكتاب والسنة، أو من العبارات البديلة التي لا محذور فيها.

٢- أن الشاذلي وغيره ينقلون من كتب الصوفية المتفلسفة عباراتٍ مخالفة في حقيقتها لدين المسلمين من غير معرفةٍ منهم لذلك، قال المؤلف (ص/ ٣٨): «وصاحب الحزب وأمثاله من المتأخرين ينظرون في كتب الصوفية التي فيها ما هو مبنيّ على أصول الفلاسفة المخالفين لدين المسلمين، فيتلقون ذلك بالقبول، ولا يعرفون حقيقته، ولا ما فيه من الباطل المخالف لدين الإسلام. . . » اهـ.

وقد نبّه المصنف إلى ذلك في مواضع من الكتاب: (ص/ ٢١، ٥٩ ـ ٦٠، ١٤١، ١٨٣).

وقد جَهِد المصنف في ربط كلام الشاذلي بكلام فلاسفة المتصوفة كالغزالي في الكتب المضنون بها، وابن عربي، وإخوان الصفا في رسائلهم، وابن الطفيل، وابن الفارض، وغيرهم. وبيّن المؤلف أن الشاذلي قد اتكأ على هذه الكتب واعتمد بعض ما فيها من غير إدراكٍ منه لما تفضي إليه من الباطل، وذلك إحسانًا للظن به.

ولقد حاول علي سالم عمار الصوفي الشاذلي ـ صاحب كتاب «أبو الحسن الشاذلي: عصره ـ تاريخه ـ علومه ـ تصوفه»[1] ـ أن يرد عن الشاذلي ما أخذه عليه شيخ الإسلام ابن تيمية، في ثلاث مسائل ذكرها في كتابه، ولم يذكر من أين نقل كلام ابن تيمية حول الشاذلي إلا في الموضع الأول فقد كان بواسطة كتاب «جلاء العينين»: لنعمان الآلوسي؛ لكنه لم يوفَّق في ذلك. ومن اليقين عندي أنه لم يسمع بكتابنا هذا فضلاً عن أن يطَّلع عليه. أما المسائل التي ذكرها وحاول تخريج كلام الشاذلي فيها فهي:

الأولى: في الإقسام بالمخلوق والتوسل والتشفع به، وهذه ليست في كتابنا هذا.

الثانية: في قول الشاذلي في حزب البحر: (نسألك العصمة في الحركات والسكنات. . .).

الثالثة: في قوله في حزب البر: (وليس من الكرم أن لا تحسن إلا لمن أحسن إليك. . .).

---

(١) (١/ ٢٤٩-٢٦٦).

* موضوع الكتاب، وطريقة المؤلف فيه

أما موضوع الكتاب فهو واضح من عنوانه، وهو الرد على أبي الحسن الشاذلي في حزبيه: «حزب البحر وحزب البر، وكلامه على آداب الطريق»، وقد تقدمت الإشارة إلى أن هذا الرد كان بسبب سؤال سائل عن هذه الأحزاب كما صرح به (ص/ ١٠٧).

وقد قسّم كتابه إلى أقسام أربعة ذكرناها تفصيلاً فيما سبق (ص/ ١٥)، وهي باختصار:

١- مقدمة في (٢٠) صفحة تقديرًا، وهي ساقطة.

٢- الرد على حزب البحر (ص/ ٣-٤٩).

٣- الرد على حزب البر أو «الحزب الكبير»: (ص/ ٤٩-١٠٨).

٤- الرد على كلامه في آداب الطريق (ص/ ١٠٩-٢٢١).

أما طريقته في مناقشة ما في الحزبين، فقد سار على حسب ترتيب كل حزب، بنقل عبارات الشاذلي ثم تعقُّبها وبيان ما فيها من أخطاء. أما ما يتعلق بآداب الطريق فقد نقل ست صفحات كاملة من كلام الشاذلي ثم بدأ بالرد عليها فقرة فقرة.

وقد ركَّز المؤلف في نقده لحزبي الشاذلي على أمرين سبقت الإشارة إليهما (ص/ ١٥-١٦).

وهنا نشير إلى عدة وجوه تبرز طريقته في الكتاب:

- كان هدف المؤلف هو نصيحة الخلق ببيان الحق الذي قد يخفى على كثير من الناس قال (ص/ ١٩٠): «ولولا ما أوجبه الله نصيحة للخلق ببيان الحق لما كان إلى بيان كلام هذا وأمثاله حاجة، ولكنّ كثيرًا من الناس يأخذون الكلام الذي لا يعلمون ما اشتمل عليه من الباطل، فيقتدون بما فيه اعتقادًا وعملاً، ويدعون الناس إلى ذلك».

- أنه لم يتوسع في مناقشة القضايا العقدية التي يذكرها؛ لأن المقصود هو التنبيه على أخطاء الحزب، انظر: (ص/ ٤٣).

- وأنه إنما أراد التنبيه على بعض ما في الحزب من الأخطاء، لا تتبع عباراته كلها، انظر: (ص/ ٤٣)، وذكر (ص/ ٩٩) أن في الحزب أمورًا منكرة لكنه انتقى البعض لينبه على غيره.

- أن المؤلف دَرَج في كتابه عند ذكر كلام الشاذلي أن يذكر جميع ما يحتمله كلامه من المعاني ثم يجيب عنها واحدًا واحدا، ولا يتحامل عليه، قال في (ص/ ١٩١): «ولهذا. . نذكر ما تحتمله الكلمة من المعاني، لاحتمال أن يكون قصد بها صاحبها حقًّا، ما لم يتبين مراده؛ فإذا تبين مراده لم يكن بنا حاجة إلى توجيه الاحتمالات». وانظر: (ص/ ٨٧، ١٦٣).

- أن المؤلف منصف في نقده فهو يذكر في مواضع عديدة أن في كلام الشاذلي معاني صحيحة، أو تحتمل الصحة، ولا يزن الكلام بميزان واحد، كما في (ص/ ٧٧، ١٠١، ١١٥، ١٩٠)، قال (ص/ ١١٥) بعد أن ساق كلامًا

طويلاً: «هذا الكلام وإن كان في بعضه أمور صحيحة موافقة للكتاب والسنّة، ففيه أمور منكرة باطلة مخالفة لدين المسلمين. .».

ـ أن المؤلف يصحِّحُ بعضَ الألفاظ ويأتي ببديل عن الألفاظ المنكرة أو الغامضة، ففي (ص/ ١٠١) عند قول الشاذلي: (نسألك الفقر مما سواك والغنى بك حتى لا نشهد إلا إياك)؛ قال المؤلف: «هذه ألفاظ مجملة قد يراد بها معنى فاسدًا كما يراد بها معنى صحيحًا، واللفظ الحسن أن يقال: نسألك الغنى عما سواك والفقر إليك».

***

* ترجمة أبي الحسن الشاذلي[1]

اسمه: علي بن عبدالله بن عبدالجبار بن تميم بن هرمز بن حاتم بن قصي ابن يوسف أبو الحسن الشّاذليّ، المغربيّ، الزّاهد، نزيل الإسكندريّة، وشيخ الطّائفة الشّاذليّة.

والشاذلي: بالشين والذال المعجمتين وبينهما ألف، وفي الآخر لام.

وشاذلة: قرية بإفريقيّة.

قال الذهبي: «وقد انتسب في بعض مؤلّفاته في التّصوُّف إلى عليّ بن أبي

---

(١) **أهم مصادر ترجمته**: لطائف المنن: (ص٧٥-٨٩) لابن عطاء الله، تاريخ الإسلام وفيات: (٦٥٦، ص/ ٢٧٣-٢٧٤)، العبر: (٣/ ٢٨٢)، تذكرة الحفاظ: (٤/ ١٤٣٨) جميعها للذهبي، تاريخ ابن الوردي: (٢/ ٢٠٠-٢٠١)، والوافي بالوفيات: (٢١/ ٢١٤)، ونكت الهميان: (٢١٣) للصفدي، طبقات الأولياء: (٤٥٨) لابن الملقن ، مرآة الجنان: (٤/ ١٤٠) لليافعي، حسن المحاضرة: (١/ ٥٢٠)، طبقات الصوفية: (٢/ ٤) للشعراني، الكواكب الدرية في تراجم الصوفية: (٢/ ٤٧٠) للمناوي، شذرات الذهب: (٥/ ٢٧٨-٢٧٩)، كشف الظنون: (٤٠٤، ٦٦٢، ٦٦١)، إيضاح المكنون: (١/ ٥٥٩، ٢/ ٩٦، ٢٦٤)، شجرة النور الزكية: (١٨٦) لمخلوف، سلوة الأنفس: (١/ ٨٥)، تاج العروس: (١٤/ ٣٧٢)، الأعلام: (٥/ ١٢٠)، معجم المؤلفين الصوفيين: (٢٦٧)، وقد أفرده بالترجمة قديمًا وحديثًا جماعة سنذكرهم في آخر الترجمة.

طالب، فقال بعد يوسف المذكور: ابن يوشع بن ورد بن بطّال بن محمد بن أحمد بن عيسى بن الحسن بن عليّ، رضي الله عنه. وهذا نسبٌ مجهولٌ لا يصحّ ولا يثبُت، وكان الأولى به ترْكه وترْك كثير ممّا قاله في تواليفه في الحقيقة».

وقد نقل كلام الذهبي مقرًّا له: الصفدي وابن الملقن وغيرهما.

ولهذا قال عبدالله السكندري، وهو من المعتقدين في ولاية الشاذلي: «لم يكن من أولاد الحسن بن علي من اسمه محمد له عقب، وإنَّ الذي أعقب من أولاد الحسن السبط: زيد الأبلج، والحسن المثنى، كما نصّ عليه غير واحد»[1].

ولد سنة إحدى وسبعين[2] وخمسمائة بقبيلة الأخماش الغمارية، قرب سبته. وببلدته نشأ وحفظ القرآن وطلب العلم، ورحل إلى فاس فقرأ على العلماء حتى أصبح كما قيل: كان يعد للمناظرة في العلوم! ثم تاقت نفسه

---

(١) ومن الغرائب أنَّ عبدالسلام بن مشيش شيخ الشاذلي لما لقي أبا الحسن الشاذلي – ولم يكن رآه قبل ذلك – قال له على وجه الكشف: «مرحبا بعلي بن عبدالله بن عبدالجبار»، وساق نسبه إلى النبي ﷺ، ثم قال له: «يا علي ارتحل إلى إفريقية واسكن بها بلدًا تسمى شاذلة، فإن الله يسميك الشاذلي، وبعد ذلك تنتقل إلى مدينة تونس ويؤتى عليك بها من قبل السلطنة، وبعد ذلك تنتقل إلى بلاد المشرق، وترث فيها القطبانية» انظر «درة الأسرار» (ص/ ٢٣-٢٤).

(٢) تحرف في كثير من المصادر إلى «تسعين».

للعبادة فتزهد وتنسك وجاهد نفسه وراضها وساح وجال ولزم الخلوة عن الناس.

أخذ أولاً الطريقة بفاس عن محمد بن حرازم بن سيدي علي بن حرازم. ثم جعل يطلب القطب، فبلغ به المطاف إلى العراق فاجتمع بأبي الفتح الواسطي فقال له: تطلب القطب بالعراق وهو في بلادك؟! فرجع إلى المغرب فوُصِف له وليٌّ هناك وكان برأس الجبل فصعد إليه ، وكان الشيخ عبدالسلام ابن مشيش، فأفاض عليه من العلوم وقال له: «طلعت إلينا فقيرًا من علمك وعملك فأخذت منا غنى الدنيا والآخرة»: !! وأخبره بما سيحدث له وأنه سوف يؤذى ، وسيتكلم عليه الناس. فتركه وتوجه إلى الديار الشرقية فمر في طريقه على تونس وأقام بها مدة في (شاذلة) حيث نُسب إليها.

ثم اتخذ رباطًا في جبل (زغوان)، وأخذ ينشر دعوته في بلدة (شاذلة) القريبة من رباطه. فسعى به أبو القاسم بن البراء قاضي الجماعة بتونس إلى السلطان أبي زكريا الحفصي فنفاه عن تونس، فانتقل إلى الإسكندرية.

ولما قدم الإسكندرية كان بها أبو الفتح الواسطي - يعني من أقطاب الصوفية - فوقف بظاهرها واستأذنه؟ فقال: طاقية لا تسع رأسين. فمات أبو الفتح في تلك الليلة.

ولما شاع أمره وذاع صيته في بلاد المغرب وأصبح معروفًا وتصدّر للإرشاد؛ تكالب عليه الخصوم من كل جانب ورموه بالعظائم وبالغوا في أذيته، حتى منعوا الناس من مجالسته وقالوا: إنه زنديق. ولما أراد السفر إلى مصر

كتبوا إلى سلطان مصر مكاتبات: إنه سيقدم عليكم من مصر مغربي من الزنادقة أخرجناه من بلادنا حين أتلف عقائد المسلمين، وإياكم أن يخدعكم بحلاوة منطقه، فإنه من كبار الملحدين، ومعه استخدامات من الجن. فما وصل الشيخ إلى مدينة الإسكندرية حتى وجد الخبر بذلك سابقًا على مقدمه، فبالغ أهل الإسكندرية في إيذائه، ثم رفعوا أمره إلى سلطان مصر وأخرجوا له مراسيم فيها ما يباح به دمه، فمد يده إلى سلطان المغرب وأتى منه بمراسيم تناقض ذلك فيها من التعظيم والتبجيل مالا يوصف! فتحير السلطان وقال: العمل بهذا أولى وأكرمه ورده إلى الإسكندرية مكرمًا.

وكان الشّاذليّ ضريرًا، وهل هو ضرير من صغره أم طرأ عليه بعد ذلك؟ خلاف، وللصوفية من أتباعه وغيرهم فيه اعتقاد كبير.

وسار إلى الحجّ فحج مرّات.

قال الذهبي: «وهو رجل كبير القدر، كثير الكلام على المقام. له شِعر ونثْر فيه مُتشابهات وعبارات يُتَكلّف له في الاعتذار عنها.

ورأيت شيخنا عمادَ الدّين[1] قد فتر عنه في الآخر، وبقي واقفًا في هذه العبارات، حائرًا في الرجل؛ لأنّه كان قد تصوّف على طريقته، وصحِب الشّيخ نجم الدّين الإصبهانيّ نزيل الحرم، ونجم الدّين صحب الشّيخ أبا العبّاس

---

(١) يعني الواسطي، ابن شيخ الحزّامين، الشيخ الزاهد المعروف (ت٧١١). صاحب: التذكرة والاعتبار، في ترجمة ابن تيمية والوصية به.

المُرْسيّ صاحب الشّاذليّ».

وللبوصيري صاحب البردة قصيدة في مدح أبي الحسن الشاذلي.

*أشهر من تَلْمَذَ له أو تأثر به:

* أبو العباس المرسي صاحب سر الشاذلي وأبرز مريديه، دفين الإسكندرية. قال فيه شيخه الشاذلي: عليكم بأبي العباس، يأتي إليه الأعرابي يبول على ساقيه فيخرج من عنده عارفًا بالله !! توفي سنة ٦٨٦[١].

* أحمد بن محمد بن عبدالكريم بن عطاء الله تاج الدين أبو الفضل الشاذلي، صَحِب أبا العباس المرسي صاحب الشاذلي وصنف مناقبه ومناقب شيخه، وكان المتكلم على لسان الصوفية في زمانه، وهو ممن قام على الشيخ تقي الدين ابن تيمية فبالغ في ذلك وكان يتكلم على الناس وله في ذلك تصانيف عديدة. توفي سنة (٧٠٩)[٢].

---

(١) «لطائف المنن»: (ص/ ٩١-١١٥) لتلميذه ابن عطاء الله، و«طبقات الشعراني»: (٢/ ١٢-٢٠).

(٢) «الدرر الكامنة»: (١/ ٩٢)، و «المنهل الصافي»: (١/ ١٠٦).

* وفاته

توفي أبو الحسن الشاذلي بصحراء (عَيْذاب) بمصر في ذي القعدة، في طريقه للحج سنة ست وخمسين وستمائة.

و(عيذاب): بالفتح ثم السكون وذال معجمة وآخره باء موحدة. بُليدة على ضفة البحر الأحمر، هي مرسى المراكب التي تقدم من عدَن إلى الصعيد، وكان منها المجاز إلى جدة [(١)].

ولا يزال ضريحه موجودًا إلى الآن، وتقام عنده الكثير من البدع، وقد جُدِّد بناؤه مع غرف للزوار في هذا العصر على يد بعض المصريين. وكل عام يجتمع الكثير من الصوفية الشاذلية في احتفال مولده في العشرة الأوائل من شهر ذي الحجة، حتى عيد الأضحى المبارك، وذلك في مقامه الموجود في صحراء (عيذاب) بالبحر الأحمر، وهو يبعد عن أسوان حوالي (٣٩٠ كلم)[(٢)].

* بعض أقواله والاعتقادات فيه:

قال الحنفي ـ أحد أقطابهم ـ : اطلعت على مقام الجيلاني والشاذلي فإذا مقام الشاذلي أرفع.

ومن عجائب الشاذلي قوله: قلت: يا ربِّ! لم سمَّيْتَني بـ«الشاذلي» ولستُ بشاذلي؟ فقيل لي: يا علي ما سَمَّيْتُكَ بالشاذلي، وإنمَّا أنتَ الشاذُّ لي ـ يعني:

---

(١) انظر ((معجم البلدان)): (٤/ ١٧١)، و((الروض المعطار)): (ص/ ٤٢٣).

(٢) انظر موقع http://www.aswannews.com على الشبكة العنكبوتية.

المفرَد لخدمتي و محبتي!

وقال: إذا عُرضتْ لكم إلى الله حاجةٌ فتوسَّلوا إليه بالإمام أبي حامد؛ يعني الغزالي.

وحكى الكوثري عن أبي الحسن الشاذلي أنه قال: أطلعني الله على اللوح المحفوظ؛ فلولا التأدُّب مع جدي رسول الله لقلت: هذا سعيد وهذا شقي[1]!!.

ومن كلامه: لولا لجام الشريعة على لساني لأخبرتكم بما يحدث في غد وما بعده إلى يوم القيامة !!

وقيل للشاذلي: من شيخك. . ؟ فقال: أما فيما مضى فعبد السلام بن مشيش، وأما الآن فإني أُسقى من عشرة أبحر، خمسة سماوية، وخمسة أرضية!!

*** تصانيفه**

اختلفوا هل لأبي الحسن الشاذلي مؤلفات أم لا؟ ففريق يرى أن أبا الحسن لم يؤلف شيئًا، بدليل أنه سئل: هل لديك كتب؟ فقال: كتبي أصحابي!

ومن العلماء من ذكر أنه ألف، ونقل من كتبه، ورد عليها؛ كابن تيمية

---

(١) انظر «إرغام المريد شرح النظم العتيد لتوسل المريد برجال الطريقة النقشبندية»: (ص/ ٣٩).

والذهبي والصفدي، ومنهم من سمى طائفة منها ، وهذا ذكر بعضها:

- الاختصاص من الفوائد القرآنية والخواص.

- التسلي والتصبر على قضاء الإله من أحكام أهل التجبر والتكبر.

- الأحزاب: حزب البحر، حزب البر[1]، حزب الحفظ والصون وسر تسخير عالم الكون، حزب الحمد في أوراد دائرة الأقطاب، حزب الطمس، حزب الشكاية، حزب النصر، حزب التفريج[2].

- الرسالة الأمين لينجذب لرب العالمين، مرتب على الأبواب.

- السر الجليل في خواص حسبنا الله ونعم الوكيل.

- العذب السلسبيل في خواص حسبنا الله ونعم الوكيل. ولعله السالف قبله.

- مطالع الأنوار ومظاهر الأسرار.

- وظيفة الاستغفار. وغير ذلك.

*** ومن الكتب المفردة في ترجمته:**

- دالية البوصيري في مدح الشاذلي.

- المفاخر العلية بالمآثر الشاذلية، لأحمد بن محمد ابن عباد.

---

(١) وقد شرحهما ـ خاصة الكبير ـ الكثير من الصوفية واعتنوا بهما.

(٢) وقد عدوا له أحد عشر حزبًا.

ـ درة الأسرار وتحفة الأبرار، لمحمد بن أبي القاسم بن الصباغ الحميري.

ـ تعطير الأنفاس بمناقب سيدي أبي الحسن وسيدي أبي العباس، لعلي بن محسن الرميلي (ت بعد ١١٣٠).

ـ تتميم الكلام على مناقب أبي الحسن الشاذلي، لإبراهيم الدسوقي فرغ منه في (ت١٢٩٠).

*** وقد كتب عن الطريقة الشاذلية العديد من الكتب، ومنها:**

ـ الطريقة الشاذلية وأعلامها، لمحمد درنيقة.

ـ قضية التصوف (المدرسة الشاذلية)، لعبد الحليم محمود.

ـ أبو الحسن الشاذلي، لعلي سالم عمار في جزئين.

ـ كنوز الجواهر النورانية في قواعد الطريقة الشاذلية. مخطوط.

ـ الطريقة الشاذلية، لمحمد الحاجي المعروف بعقبة.

- مدخل إلى تاريخ العلوم بالمغرب المسلم: (٣/ ١٣٧-١٦٤)، لإبراهيم حركات.

- معلمة التصوف الإسلامي: (٢/ ٦٢-٧٠)، لعبد العزيز بن عبد الله.

***

* وصف النسخة الخطية

للكتاب نسخة وحيدة، منها صورة في معهد المخطوطات التابع لجامعة الدول العربية رقم (١٦١ ـ تصوف)، ولم أعرف أين أصلها. تقع النسخة في (١٠٥ورقات) من القطع الصغير ١٨×١٣ في كل صفحة (١٧) سطرًا في كل سطر نحو تسع كلمات.

تبدأ النسخة بورقة في ركنها الأيسر تملُّك، نصه: «هو المنعم، من كتب الفقير إليه سبحانه وتعالى إبراهيم. . . . زاده، غُفِر لهما»، وكتب التاريخ بالأرقام ولم يظهر بوضوح. وفي الصفحة التي تليها كتبت أربعة أسطر فيها فوائد متفرقة في تعريف الجَبْر، ومن هو أبو مجلز. ولم يظهر أكثرها. ثم يبدأ نص الكتاب من الصفحة التالية بقوله: «فصل الوجه الثاني: ما في هذا الحزب من المنكرات. . »، وفي الركن الأيسر للصفحة نفسها «ثانية في ذكر الحزب».

وهذه التركينة تستمر كل عشر ورقات من الكتاب؛ فهذا يدل أنه قد سقط من النسخة نحو جزء كامل من تجزئة الناسخ أي نحو ثماني ورقات أو أكثر، إما بفعل فاعل، أو بما يَعْرِض للمخطوطات من عوامل التلف والضياع.

كما وقع فيها سقط آخر من (٣٠ب ـ ٣١أ).

والمخطوطة حالتها جيدة، كُتبت بعض فصولها وعناوينها بالمداد الأحمر فلم تظهر واضحة في التصوير. وقد وقع في بعض صفحاتها تشويش لعله من التصوير ، وبعض البياضات في مواضع أخرى.

كما وقع خلل أيضًا في ترتيب بعض أوراقها؛ فكانت الأوراق (١٤أ ـ ٢١ب) حسب ترقيم النسخة مكانها الصحيح بعد (ق ٢ب)، وتكون الأوراق (٣أ- ١٣ب) مكانها الصحيح بعد (ق٢١ب) حسب ترقيم النسخة.

أما ناسخها؛ وتاريخ نسخها فقد جاء في آخرها: «نجز يوم السبت السابع من شهر محرم من شهور سنة ثلاثة وعشرين وسبع مئة تعليق الفقير إلى رحمة ربه الكريم أيوب بن أيوب بن صخر بن أيوب بن صخر بن أبي الحسن بن بقاء ابن مساور العامري بالشام المحروس بمدينة حمص المحروسة، والله أعلم».
ثم كتب على جانب الصفحة: «بلغ المقابلة على أصلحه فصحَّ بحسب الطاقة، والله أعلم».

وقد وقع اشتباه في اسم ناسخها هل هو «ليون» أو «أيوب»، وسنضع نماذج من خطه لزيادة الإيضاح.

ولا يفوتنا أن نشكر الشيخين جُديع الجديع وعبدالعزيز البِدَاح؛ لسعيهما في تصوير هذه النسخة من المعهد المذكور أكثر من مرة.

* التعريف بناسخ المخطوط

يبدو أن ناسخ هذا الكتاب وغيره من الكتب كالمجموع الذي يحوي عددًا من رسائل شيخ الإسلام ابن تيمية؛ كان من تلاميذ الشيخ الذين لم يكن لهم شهرة، أو كان من المحبين للشيخ المعتنين بكتبه ونسخها، ولم يكن من العلماء أو المشتغلين بالعلم المبرزين؛ بدليل إهمال ترجمته حتى من أقرب المقربين

للشيخ وتلاميذه، كالبرزالي وابن كثير وابن عبدالهادي والصفدي والمقريزي وغيرهم.

واسمه كما كتبه في نسختنا: «تعليق الفقير إلى رحمة ربه الكريم: أيوب بن أيوب بن صخر بن أيوب بن صخر بن أبي الحسن بن بقاء بن مساور العامري بالشام المحروسة، بمدينة حمص المحروسة».

وفي المجموع المشار إليه قريبًا ذكر الناسخ (أيوب العامري) اسمه مرارًا مطولاً ومختصرًا في (ق/ ٥٤، ٥٨، ٦٩، ١١١، ١٧٩، ٢٢٠). قال في الموضع الأخير: «ووافق الفراغ من تعليقه يوم الخميس سادس عشري شهر رجب من شهور سنة اثنى (كذا) وثلاثين وسبع مئة، كتبه الفقير إلى رحمة ربه الكبير العبد الضعيف المقصر المخطئ المسيء: أيوب بن أيوب بن صخر ابن أيوب بن صخر بن خالد بن وثيق بن أبي الحسن بن بقاء بن مساور العامري. . »، ثُمَّ ذكر تاريخ مقابلتها فقال: «قوبلت على أصلها فصحت عليها حسب الطاقة في مجالس آخرهن رابع عشر شهر شعبان سنة اثني وثلاثين وسبعمئة». فقد نسخها بعد وفاة شيخ الإسلام ابن تيمية.

ولم أعثر على ترجمته في شيء من المصادر. وقد كان وقع في اسمه اشتباه في أول الأمر هل هو «أيوب» أو «ليون»؟ والنماذج من خطه تبين مدى هذا الاشتباه، لولا أن موضعًا في المجموع السالف وضح فيه الاسم «أيوب» لا لبس فيه.

ويظهر مِن اسمه أنه عربي المحتِدِ، فهو عامري. ومِنْ ذِكره مكان النسخ

وهو مدينة حمص مع تباعد ما بين تاريخي النسخ (٧٢٣ و ٧٣٢) يدل أنه من أهلها، ولا يعلم متى توفي، غير أنه كان حيًّا سنة (٧٣٦) على حسب ما جاء في بعض رسائل المجموع المشار إليه.

ويبدو أنه كان صديقًا للشيخ أبي عبدالله ابن رُشَيِّق المغربي ناسخ كتب شيخ الإسلام والخبير بخطه؛ إذ ذكره في المجموع المشار إليه (ق/ ١٨١) وقال: «نقل من خط الشيخ الإمام شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية، بحضور ترجمانه ولسان قلمه الشيخ شمس الدين أبي عبدالله بن رشيق، والمقابلة عليه، وهو ممسك بأصل الشيخ ـ رحمه الله ـ والشيخ سليمان يقرأ، وذلك في ثالث شهر جمادى الأولى من سنة ست وثلاثين وسبع مئة».

ويفهم من بيتين كتبهما أنه كان فقيرًا مثله، والبيتان هما:

أيـا قارئًـا خطـي سـألتك دعـوة ... إلى الله في عبـدٍ مقـرٍّ بذنبـهِ
عـساه يـسامحني ويغفـر زلتـي ... ويرزقنـي رزقًـا مقـيمًا بأهلـهِ

وقد كان مهتمًّا بأخبار شيخ الإسلام، فقد ذكر في المجموع المشار إليه (ق/ ١٢٦): أن الشيخ المحدّث عبد الله الإسكندري حدَّثه غير مرة بقصته مع ابن تيمية لما رجع من الحج سنة (٧١٥)، وسؤال الشيخ عما قيل من عقيدة أهل كيلان.

ويؤيد ما ذكرنا من كونه تلميذًا لأبي العباس ابن تيمية؛ ما كتبه في نسخته من (الحموية الكبرى) التي عنون لها بالقول: «المعارج الروحية القاصدة لمعرفة رب البرية، بالأدلة والنصوص القطعية والآثار السلفية، المودعة في

الفتيا الحموية. إملاء الشيخ الإمام شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية» وتاريخ الفراغ من نسخها السابع والعشرون من رجب (٧٣٠)، وقوله في آخرها: «. . . غفر الله له ولمن أجاب بها، ولمن تأملها، وأنصف فيها، وامتثل منها ما يجب، وأعرض عن الأهواء والريب، ولسائر المسلمين آمين آمين آمين».

وما قاله قبل كتاب «شرح حديث النزول الإلهي» ، من تعبيرات المديح التي يغلب على الظن أنها كلمات هذا التلميذ المحب لشيخه، إذ كانت النسخة التي استنسخ منها هي بخط المؤلف قال: «مسألة: سئلها الشيخ الإمام شيخ الإسلام بقية السلف الكرام، قدوة الخلف، فريد عصره ووحيد دهره، العالم الرباني المقذوف في قلبه النور الإلهي، موضح المشكلات، مزيل الشبهات بما أيده الله من فهم الآيات البيّنات والبراهين القاطعات، تقي الدين. . . فأجاب عن أسرار الحديث، وأقوال العلماء، وأزاح كل مشكل، وأبان الحق في ذلك من الكتاب والسنة وأقوال الجهابذة الأئمة، وبيّن في ذلك غلط الغالطين، وحذر فيه من زيغ الزائغين، ونفَّر من تشكيك الشاكين، وحث على سلوك طريق السلف الصالح، من الصحابة ومن بعدهم من التابعين، وقوَّى جانب الاتباع، وزيف أقوال أهل الأهواء والابتداع، في سائر الأزمان والدهور ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠]»[1].

---

(١) وقد سبقني إلى التعريف بناسخ الكتاب الأستاذ البحاثة أبو الفضل محمد بن عبدالله القونوي في أوراق أرسلها إلي جزاه الله خيرًا، فما أثبته مستفاد منه مع بعض الإضافات.

* منهج التحقيق

ـ للكتاب نسخة واحدة كما تقدم، ولا يخفى ما يواجه المحقق من صعوبات إذا كان الأمر كذلك، لاحتمال وقوع سقط، أو بياض أو تشويش في النسخة أو تحريف وكل ذلك وقع في نسختنا هذه. إضافة إلى رداءة تصوير الميكروفلم الموجود بالمعهد.

ـ أثبتنا النص كما هو في النسخة إلا الأخطاء الواضحة، ونبهنا على الإشكالات والتحريفات أو الأسقاط المحتملة في النسخة، وصححنا ما غلب على الظن من ذلك مع الإشارة في الهامش إلى كل ذلك. وما لم نتمكن من إصلاحه أو كان غير واضح تركناه بياضًا أو أشرنا إلى احتمالات قراءته أو أثبتنا رسمه. وهي مواضع ليست بالكثيرة.

ـ النصوص التي ينقلها المصنف من أحزاب الشاذلي أو كتابه في آداب الطريق رجعنا فيها إلى أصولها، فرجعنا إلى أكثر من نسخة مطبوعة بالنسبة لحزب البحر، وإلى نسخة خطية وأخرى مطبوعة من حزب البر أو الحزب الكبير، وعدة مطبوعات في آداب الطريق، وقد أثبتنا الفروق بينها في الهامش.

ـ خرّجنا الأحاديث والآثار، وعزونا جميع نقول المؤلف من الكتب، أو التي يعزوها إلى مؤلفيها، وعرَّفنا بمن يحتاج إلى التعريف به من الأعلام والفرق ونحوها.

ـ أحلنا على كتب المؤلف الأخرى التي يشير إليها بقوله: «وقد بسطناه في

غير هذا الموضع». أو نحوها من العبارات. أو لم يشر إليها، وكان في الإحالة فائدة للباحث.

ـ صنعنا مقدمة للكتاب عرَّفنا فيها بالكتاب ومنهج المؤلف فيه، وترجمنا لأبي الحسن الشاذلي المردود عليه.

ـ ختمنا الكتاب بفهارس مفصلة؛ لفظية وعلمية.

والحمد لله رب العالمين.

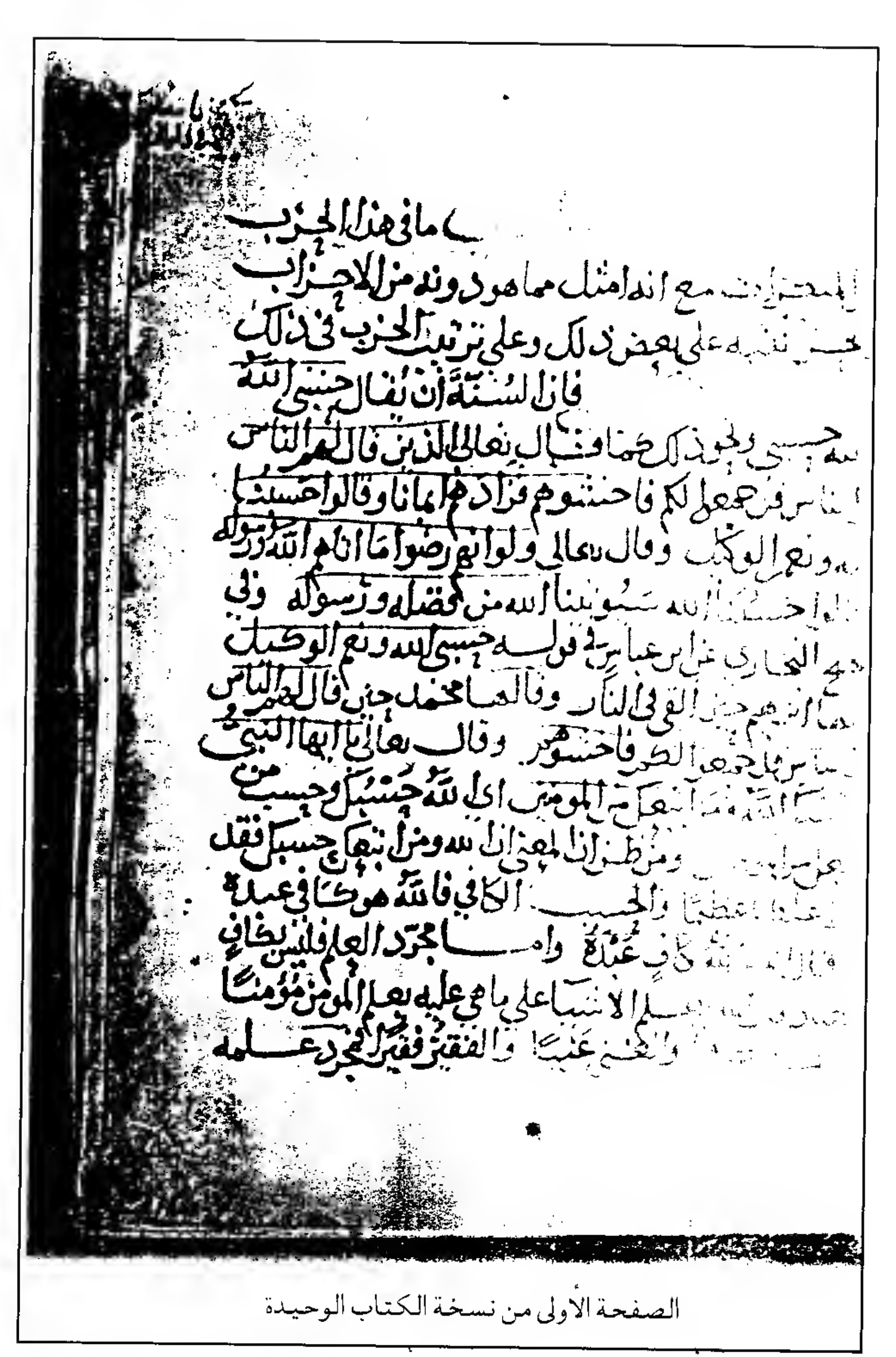
كتبه

علي بن محمد العمران

في مكة المكرمة في الثامن من رجب/ ١٤٢٨

نماذج من النسخة الخطية

وخط الناسخ



الصفحة الأولى من نسخة الكتاب الوحيدة

الورقة الأخيرة من نسخة الكتاب الوحيدة



نموذج من كتاب آخر بخط الناسخ ويظهر اسمه جليًّا (أيوب بن أيوب...) .

آثار شيخ الإسلام ابن تيمية وما لحقها من أعمال
(١٥)



مطبوعات المجمع

الرد على الشاذلي

في حزبيه، وما صنفه في آداب الطريق

تأليف
شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية
(٦٦١ ـ ٧٢٨هـ)

تحقيق
علي بن محمد العمران

إشراف
بكر بن عبد الله أبو زيد

تمويل
مؤسسة سليمان بن عبد العزيز الراجحي الخيرية

دار عالم الفوائد
للنشر والتوزيع

[ق٢] فصل[1]

الوجه الثاني: ما في هذا الحزب من المنكرات مع أنه أَمْثل مما هو دونه من الأحزاب[2]، ونحنُ نُنَبِّه على بعض ذلك، وعلى ترتيب الحزب في ذلك:

قوله[3]: **(وعلمُك حسبي)**.

فإنَّ السُّنةَ أن يُقال: حسبيَ الله، واللَّهُ حسبي، ونحو ذلك، كما قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَـٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴿١٧٣﴾﴾ [آل عمران/ ١٧٣]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا۟ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ سَيُؤْتِينَا ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَرَسُولُهُۥٓ﴾ [التوبة/ ٥٩].

وفي «صحيح البخاري»[4] عن ابن عباس في قوله: «حَسْبي الله ونِعْم الوكيل»: قالها إبراهيم حين أُلقيَ في النار، وقالها محمد حين ﴿قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ﴾ [آل عمران/ ١٧٣].

وقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٤﴾﴾ [الأنفال/ ٦٤]. أي: الله حَسْبُك وحسبُ من اتبعك من المؤمنين، ومن

---

(١) من هنا يبدأ المخطوط، والخرم في النسخة عدة أوراق كما بيناه في المقدمة.

(٢) قد يريد المؤلف أحزاب الشاذلي نفسه، فقد قدمنا أن له أكثر من عشرة أحزاب، وقد يريد أحزاب آخرين من مشايخ الصوفية.

(٣) انظر «حزب البحر ـ ضمن كتاب درة الأسرار وتحفة الأبرار للحميري»: (ص/ ٧٥) وضمن كتاب «أبو الحسن الشاذلي لعلي سالم عمار»: (٢/ ١٩٧).

(٤) رقم (٤٥٦٣).

ظنَّ أن المعنى: أن الله ومن اتبعك حسبك، فقد غَلِط غلطًا عظيمًا[1].

والحَسْب: الكافي، فالله هو كافي عبده، كما قال: ﴿أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُۥ﴾ [الزمر/ ٣٦].

وأما مجرَّد العلم فليس بكافٍ للعباد، فإن الله يعلم الأشياء على ما هي عليه، يعلم المؤمن مؤمنًا، والكافر كافرًا، والغنيّ غنيًّا، والفقير فقيرًا، فمجرد علمه إن لم يقترن به إرادته للإحسان إلى عبده ليفعل ذلك بقدرته لم يحصل للعبد نعمة، ولم يندفع عنه نقمة، فهو ـ سبحانه ـ يمنُّ بحصول النعم واندفاع النِّقَم بعلمه وقدرته ورحمته.

ولكنَّ قائل هذه الكلمة أخذها من أثرٍ إسرائيلي لا أصل له، وهو ما يُرْوَى أن جبريل عَرَضَ لإبراهيم الخليل لمَّا أُلْقي في المنجنيق فقال: هل لك من حاجة؟ فقال: أمَّا إليك فلا، فقال: سَلْ، فقال: «حسبي من سؤالي علمه بحالي»[2].

---

(١) أطال المصنف في بيان هذا المعنى والانتصار له في غير موضع من كتبه، أوسعها في «منهاج السنة»: (٧/ ٢٠١ ـ ٢٠٦). وانظر «مجموع الفتاوى»: (١/ ٢٩٣، ٣٠٦، ٣/ ١٠٧، ١٠/ ٣٧، ١٥٤).

(٢) ذكر هذا الأثر البغوي في «تفسيره»: (٣/ ١٦٦ ـ ١٦٧) بصيغة التمريض، وقال المصنف في «مجموع الفتاوى»: (٨/ ٥٣٩): (وأما قوله: «حسبي من سؤالي علمه بحالي» فكلام باطل خلاف ما ذكره الله عن إبراهيم الخليل وغيره من الأنبياء من دعائهم لله ومسألتهم إياه، وهو خلاف ما أمر الله به عباده من سؤالهم له صلاح الدنيا والآخرة، كقولهم: ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿٢٠١﴾﴾ [البقرة/ ٢٠١] ودعاء الله وسؤاله والتوكل عليه عبادة لله مشروعة بأسباب كما يقدره بها فكيف يكون مجرد العلم مسقطًا لما خلقه وأمر به)اهـ. وذكر ابن عراق في «تنزيه الشريعة»: (١/ ٢٥٠) عن ابن =

ولهذا قال في الحزب الآخر[1]: «وٱقْرُب مِني قُربًا تمحو به كلَّ حجاب محقته عن إبراهيم خليلك، فلم يحتج لجبريل رسولك، ولا لسؤاله منك».

أما قوله: «هل لك من حاجة؟ فقال: أما إليك فلا»، فهذا[2] قد ذكره العلماء كأحمد وغيره[3]، وهو موافق للشريعة، فإنَّ كمال التوكل ألا[4] يكون للمؤمن حاجة إلى غير الله، أي لا يسألُ غيرَ الله ولا يستشرفُ بقلبه إلى غير الله[5].

كما قال تعالى: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَٱنصَبْ ۝٧ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَٱرْغَب ۝٨﴾ [الشرح/ ٧ ـ ٨].

وقال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «**ما أتاكَ من هذا المال وأنتَ**

= تيمية أنه قال: موضوع. وانظر «كشف الخفاء»: (١/ ٤٢٧ ـ ٤٢٨)، و«السلسلة الضعيفة» رقم (٢١).

(١) وهو «حزب البر»: (ق٥أ).

(٢) بين أسطر النسخة تعليقات بخط دقيق في تفسير عود الضمائر، فكتب عند (أما قوله): جبريل. وعند (فقال): إبراهيم. وعند (فهذا): جواب أمَّا.

(٣) ذكر المصنف رواية أحمد في «مجموع الفتاوى»: (١٠/ ٢٥٩) قال: (ولهذا لما سئل أحمد بن حنبل عن التوكل فقال: قطع الاستشراف إلى الخلق، أي لا يكون في قلبك أن أحدًا يأتيك بشيء. فقيل له: فما الحجة في ذلك؟ فقال: قول الخليل لما قال له جبرائيل: هل لك من حاجة؟ فقال: أما إليك فلا)اهـ.

(٤) الأصل: (لا) والصحيح ما أثبت.

(٥) ويؤيده ما في البخاري رقم (٤٥٦٣) وغيره: (عن ابن عباس (حسبنا الله ونعم الوكيل) قالها إبراهيم عليه السلام حين ألقي في النار، وقالها محمد ﷺ حين قالوا: (إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيمانًا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل). وانظر «مجموع الفتاوى»: (٨/ ٥٣٩).

غير سائلٍ ولا مُسْتَشْرِف، فخُذْه، ومالا، فلا تُتْبِعْه نفسَك»[1].

وقال لابن عباس: «وإذا سألتَ فاسألِ اللَّهَ، وإذا استعنتَ فاستعِنْ بالله»[2].

وقال: «من يَسْتَعْفِف [ق/٣] يُعِفَّه الله، ومن يَسْتغنِ يُغْنِه الله»[3].

والمستعفُّ الذي لا يسأل بلسانه، والمستغني الذي لا يستشرف بقلبه، فإنَّ الغِنَى أعلى من العفة، وأغنى الغِنَى غِنى النفس، كما ثبت في «الصحيح»[4]: «ليس الغِنَى عن كثرةِ العَرَض، ولكنَّ الغِنَى غِنَى النفسِ».

---

(١) أخرجه البخاري رقم (١٤٧٣)، ومسلم رقم (١٤٠٥) من حديث عمر ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) أخرجه أحمد (٤/رقم ٢٦٦٩) .والترمذي رقم (٢٥١٦)، والحاكم (٣/ ٥٤١ ـ ٥٤٢)، والبيهقي في «الشعب» رقم (١٠٤٣) وغيرهم من حديث ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ من طرق كثيرة.

قال الترمذي: حسن صحيح، وقال الحاكم: هذا حديث كبير عال، وقال الحافظ ابن رجب في «جامع العلوم والحكم»: (١/ ٤٦٠ ـ ٤٦١): (وقد روي هذا الحديث عن ابن عباس من طرقٍ كثيرة من رواية ابنه علي ومولاه عكرمة وعطاء بن أبي رباح وعمرو بن دينار وعبيدالله بن عبدالله وعمر مولى غفرة وابن أبي مُلَيكة وغيرهم. وأصح الطرق كلها طريق حنش الصنعاني التي خرَّجها الترمذي، كذا قاله ابن منده وغيره)اهـ وقال ابن رجب عن إسناد حنشٍ في «نور الاقتباس»: (ص/ ٣١): (وهو إسناد حسن لا بأس به)اهـ.

(٣) أخرجه البخاري رقم (١٤٦٩)، ومسلم رقم (١٠٥٣) من حديث أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ.

(٤) أخرجه البخاري رقم (٦٤٤٦)، ومسلم رقم (١٠٥١) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

وأما قوله[1]: «حسبي من سؤالي علمه بحالي»، فهذا ليس له إسناد معروف، بل الذي في «الصحيح»[2] أنه قال: «حسبي الله ونعم الوكيل» لم يقل ذلك اللفظ.

وما نُقِل عن الأنبياء المتقدمين إن لم يكن ثابتًا بنَقْل نبينا ﷺ لم يُحتجَّ به في الدين باتفاق علماء المسلمين، لكن إذا كان موافقًا لشرعنا ذُكِرَ على سبيل الاعتضاد[3] لا على سبيل الاعتماد، وما ثبت بنَقْل نبينا عن شرع من قَبْلنا فيه نزاع معروف[4].

وأيضًا: فإن مراسيل أهل زماننا عن نبينا لا نَحتجُّ بها باتفاق العلماء، مع قُرْب العهد وحفظ الملة، فكيف بمراسيل أهل الكتاب التي ينقلونها عن الأنبياء، مع بُعد الزمان وكثرة الكذب والبهتان؟!

ثم إن هذا الأثر يقتضي أن إبراهيم اكتفى بعلم الرب عن سؤاله، وهذا يقتضي أن العبدَ لا يسوغ له الدعاء اكتفاءً بعلم الربِّ بحاله، وهذا خلاف ما حكاه الله عن إبراهيم، وخلاف ما اتفقت عليه الأنبياء. قال الله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُم بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ﴾ إلى قوله: ﴿ رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ ﴾ [البقرة/ ١٢٦ ـ ١٢٩]. فهذه دعوة متعددة من إبراهيم، وأدعية إبراهيم في القرآن كثيرة.

---

(١) بجانبها بخط أصغر: إبراهيم.

(٢) تقدم أنه في البخاري رقم (٤٥٦٣).

(٣) العبارة في الأصل: «وذكر على سبيل الاعتقاد..» والصواب ما أثبت.

(٤) انظر «مجموع الفتاوى»: (١/ ٢٥٨) و«الجواب الصحيح»: (٢/ ٤٣٦).

وقد ذكر الله عن الأنبياء أنهم دعوه بمصالح الدين والدنيا والآخرة، ونصوص الكتاب والسنة متظاهرة على الأمر بالدعاء أمر إيجاب أو أمر استحباب[1]، فكيف يقال: إن تركه مشروعٌ لِعِلْم الرب بحال العبد؟!

والحكاية التي تُرْوى عن بعض الشيوخ: أن سائلاً قال له: تنزل بي الفاقة فأسأل؟ قال: تُذَكِّر ناسيًا أو تُعَلِّم جاهلاً؟! قال: فأجلِسُ وأنتظِر؟ قال: التجربة عندنا شك، قال: فما الحيلة؟ قال: ترك الحيلة[2]. = إما أنها كَذِب من الناقل أو خطأ من القائل، وإلا فقد قال تعالى: ﴿وَسْـَٔلُوا۟ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓ﴾ [النساء/ ٣٢] وقال: ﴿ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ [الأعراف/ ٥٥]، وقال تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر/ ٦٠]، وقال: ﴿فَٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [غافر/ ١٤].

وفي الترمذي[3]: «من لم يسألِ اللهَ يَغْضَبْ عليه»،

---

(١) انظر «الاستقامة»: (٢/ ١٢٩) للمصنف.

(٢) ذكر نحو هذه الحكاية القشيري في «الرسالة»: (١/ ٣٠٥) وسياقها: (دخل جماعة على الجنيد فقالوا: أين نطلب الرزق؟ فقال: إن علمتم في أي موضع هو فاطلبوه منه، قالوا: فنسأل الله تعالى ذلك. فقال: إن علمتم أنه ينساكم فذكِّروه، فقالوا: ندخل البيت فنتوكل [فننظر ما يكون]؟ فقال: التجربة شك، قالوا: فما الحيلة؟ قال: ترك الحيلة).

وانظر «الإحياء»: (٤/ ٢٩١) و«إتحاف السادة المتقين»: (٩/ ٤٩٧).

ونقل الزبيدي في «الإتحاف»: (٩/ ٤٩٧) عن أبي الحسن الشاذلي في المعنى نفسه أنه قال: (إن كان ولابد من التدبير فدبِّروا ألا تُدبِّروا).

(٣) رقم (٣٣٧٣).

وأخرجه أحمد (١٥/ ٩٧٠١)، وابن ماجه رقم (٣٨٢٧)، والبخاري في «الأدب المفرد» رقم (٦٥٨)، والحاكم: (١/ ٤٩١)، والطبراني في «الأوسط» رقم (٢٤٥٢)، والبيهقي في «الشعب» رقم (١٠٦٥)، وغيرهم من طريق أبي =

وفيه[1]: «ليسأل أحدُكُم ربَّه حاجَتَه كلها، حتى في شِسْع نَعْلِه إذا

= المليح عن أبي صالح عن أبي هريرة.

قال الترمذي (وروى وكيع وغير واحد عن أبي المليح هذا الحديث ولا نعرفه إلا من هذا الوجه، وأبو المليح اسمه صبيح)اهـ. ونحوه عن الطبراني.

وقال الحاكم: (هذا حديث صحيح الإسناد فإن أبا صالح الخوزي وأبا المليح الفارسي لم يُذكرا بالجرح إنما هما في عِداد المجهولين لقلة الحديث)اهـ. وقال ابن كثير في «التفسير»: (٧/ ٣٠٨٥) عن إسناد أحمد: تفرَّد به وهو إسنادٌ لا بأس به. لكن تعقبه الحافظ ابن حجر في «الفتح»: (١١/ ٩٧) بقوله: (وهذا الخوزي مختلف فيه؛ ضعفه ابن معين وقوّاه أبو زرعة، وظن الحافظ ابن كثير أنه أبو صالح السمان فجزم بأن أحمد تفرد بتخريجه وليس كما قال، فقد جزم شيخه المزي في الأطراف (١٣/ ٦٥) بما قلته)اهـ. وحسَّنه الألباني في «السلسلة الصحيحة» رقم (٢٦٥٤).

وأبو صالح الخُوزي هذا، لم يروِ عنه غير أبي المليح ـ وهو ثقة ـ وقال فيه ابن معين: ضعيف، وقال أبو زرعة الرازي: لا بأس به. وقال الحافظ: ليِّن الحديث. وقد تفرد برواية الحديث عن أبي هريرة وتفرد به عنه أبو المليح.

(١) أي في الترمذي، وليس في مطبوعات الكتاب، وقد عزاه إليه المزي في «تحفة الأشراف»: (١/ ١٠٧) وغيره.

والحديث أخرجه أبو يعلى رقم (٣٣٩٠)، ومن طريقه ابن حبان «الإحسان» رقم (٨٦٦)، والطبراني في «الأوسط» رقم (٥٥٩١)، وابن عدي في «الكامل»: (٦/ ٥٣)، والبيهقي في «الشعب» رقم (١٠٧٩) والضياء في «المختارة» رقم (١٦١٠، ١٦١١) وغيرهم. من طريق قَطَن بن نُسير عن جعفر بن سليمان عن ثابت عن أنس مرفوعًا.

ورواه عن جعفر مرسلاً: صالحُ بن عبدالله أخرجه الترمذي (كما في التحفة ١/ ١٠٧)، والقواريريُّ أخرجه ابن عدي (٦/ ٥٣)، والبيهقي في «الشعب» بعد رقم (١٠٧٩).

قال الترمذي: (هذا حديث غريب، وروى غير واحد هذا الحديث عن جعفر بن سليمان عن ثابت البناني عن النبي ﷺ ولم يذكروا أنسًا ـ ثم ذكر =

انقطع، فإنه إن لم ييسِّره لم يتيسَّر».

والنصوص بذلك كثيرة، وليس في الدعاء إعلامُ جاهلٍ ولا تذكير[1] غافلٍ، بل فيه إيمان العبد بقدرة الله ورحمته، وإخلاصُه له، وذُلُّه وخشوعه له، وهذا تحقيق التوحيد.

= الطريق المرسلة وقال ـ: هذا أصح من طريق قطن عن جعفر بن سليمان)اهـ. وقال الطبراني (لم يرو هذا الحديث عن ثابت إلا جعفر بن سليمان تفرد به قطن بن نسير ولا يروى عن رسول الله ﷺ إلا بهذا الإسناد)اهـ. وقال ابن عدي: (قال رجل للقواريري: إن لي شيخًا يحدث به عن جعفر عن ثابت عن أنس، فقال القواريري: باطل، وهذا كما قال)اهـ.

وقال الضياء في «المختارة»: (٥/١١): (وقد ذكره علي بن المديني من مناكير جعفر بن سليمان. قلت: ولا أعلم رفعه إلا قطن بن نسير)اهـ.

لكن تابع قطنًا في رفعه سيَّارُ بن حاتم أخرجه البزار رقم (٦٨٧٦) عنه عن جعفر مرفوعًا، وزاد فيه: (**وحتى يسأله الملح**). قال البزار (لم يروه عن ثابت سوى جعفر). وقال الهيثمي في «المجمع»: (١٠/٢٢٨): (رجاله رجال الصحيح غير سيَّار بن حاتم وهو ثقة). وحسنه الحافظ في «زوائد البزار»: رقم (٢١٤٢). لكن سيارًا ضعفه غير واحد وله مناكير كما قال العقيلي والأزدي، فلعل هذا منها، والظاهر أن قطن بن نسير سرقه منه، فقد قال ابن عدي في ترجمته: يسرق الحديث ويوصله! فهذه المتابعة لا تنفع بل تضر.

واللفظ الذي ساقه المصنف بزيادة (**فإنه إن لم ييسره لم يتيسَّر**) ليس في حديث أنس عند كل من أخرجه. بل هو في حديث أبي هريرة مرفوعًا ولفظه: (**سلو الله ما بدا لكم من حوائجكم حتى شسع النعل فإنه إنه لم ييسره لم يتيسر**) أخرجه البيهقي في «الشعب» رقم (١٠٨٠) وقال عقبه: إسناده غير قوي، وقد مضى ماهو أقوى منه. ورُوِي عن عائشة رضي الله عنها موقوفًا. والموقوف أخرجه أبو يعلى رقم (٤٥٤٢) وابن السني رقم (٣٥٥).

(١) الأصل: تذكر، والصواب ما أثبت.

وقد بُسِطَ الكلام على هذا في غير هذا الموضع[(١)]، وبُيِّنَ خطأ من قال: إن الدعاء [ق٤] لا يجلب منفعةً، ولا يدفع مضرَّة، بل هو تعبُّدٌ مَحْض.

وما يذكرونه من الحديث الإلهي: «**إن سألْتَنا مالَكَ عندنا فقد اتَّهمتنا، وإن سألتنا ما ليس لك عندنا فقد اجترأتَ علينا**»[(٢)]. فهذا من الأحاديث المكذوبة على الله.

وكذلك خطأ من قال: هو علامة وأمارة. وبُيِّنَ أن الصواب الذي اتفق عليه سلف الأمة: أن الدعاء من أعظم الأسباب في حصول المطلوب، ودفع المرهوب، وقد جرَّب الناسُ أنَّ من لم يكن سائلاً لله سألَ خلقَه، فإن النفسَ مضطرة إلى من يُحَصِّل لها ما ينفعها، ويدفع عنها ما يضرها، فإن لم تطلب ذلك من الله طلبته من غيره. ولهذا يُوجد من يحض على ترك دعاء الله، ويمدح من يفعله سائلاً للخلق، فيرغبون عن دعاء الخالق ويدعون المخلوقين، وهذه حال المشركين.

الموضع الثاني: قوله[(٣)]: (**نسألكَ العصمةَ في الحركات**[(٤)] **والكلمات والإرادات والخَطَرات؛ من**[(٥)] **الشكوك والظنون والأوهام**

---

(١) انظر «مجموع الفتاوى»: (١٤/ ١٤٣).

(٢) لم أجده، وقد ذكره في «شرح الحكم العطائية» ١/ ١٢٤ عن الواسطي ولفظه: (إن سألتنا مالك عندنا فقد اتهمتنا وإن سألتنا ماليس لك عندنا فقد أسأت الثناء علينا وإن رضيت أجرينا لك من الأمور ماقضينا لك في الدهور).

(٣) «حزب البحر»: (ص/ ٧٥ ـ درة الأسرار) و(٢/ ١٩٧ ـ عمار).

(٤) في الحزب زيادة (والسكنات).

(٥) كتب تحتها بخط دقيق: (بيان الخطرات).

الساترة للقلوب عن مطالعة الغيوب).

فهذا الدعاء ينافي حال من يقول: «علمُك حسبي»، فمن اكتفى بالعلم لم يسأل.

ثم يُقال: هذا الدعاء لا يجوز لأحدٍ أن يدعو به، بل هو من الاعتداء في الدعاء الذي نهى الله عنه بقوله: ﴿ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ۝٥٥﴾[1] [الأعراف/ ٥٥].

قال أبو مِجْلَز[2]: «مِثْل أن يسأل منازلَ الأنبياء». فإذا كان مَنْ دون الأنبياء ليس له أن يسأل منازل الأنبياء، فكيف إذا سأل ما هو من خصائص الإلهية؟!

ولاريب أن رفعَ الأمور الساترة عن مطالعة الغيوب مطلقًا لا يحصل لغير الله تعالى، فإنه عالِمُ الغيبِ والشهادةِ، وإنما أَطْلَعَ من شاء من خلقه على ما يشاء من علمه، كما قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة/ ٢٥٥] وقال: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۝٨٥﴾ [الإسراء/ ٨٥].

وفي «الصحيحين»[3]: «أن الخَضِر قال لموسى لما نَقَر العصفورُ

(١) انظر: «الاستقامة»: (٢/ ١٣٠ ـ وما بعدها) للمصنف، و«بدائع الفوائد»: (٣/ ٨٥٣ ـ ٨٥٦).

(٢) أخرجه ابن جرير: (١٠/ ٢٤٩)، وابن أبي حاتم: (٥/ ١٥٠٠).
وابو مِجْلَز ـ بكسر الميم وسكون الجيم ـ هو: لاحق بن حُميد بن سعيد السدوسي البصري، من التابعين ت(١٠٦). انظر «تهذيب الكمال»: (٧/ ٥٠٧). وعلى هامش النسخة ترجمة موجزة له بخط دقيق.

(٣) أخرجه البخاري رقم (١٢٢)، ومسلم رقم (٢٣٨٠) من حديث ابن عباس ـ =

نقرةً في البحر: ما نقص علمي وعلمُك من علم الله إلا كما نقص هذا العصفور من هذا البحر».

فإذا كان موسى الذي قال الله فيه: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأعراف/ ١٤٥]، والخضر الذي قال فيه: ﴿ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴿٦٥﴾﴾ [الكهف/ ٦٥] عِلْمُهما في القِلَّة بهذه النسبة، فكيف بمن هو دونهما؟!

وقد قال تعالى لأفضل خلقه: ﴿قُلْ إِنِّى لَآ أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا ﴿٢١﴾﴾ إلى قوله: ﴿قُلْ إِنْ أَدْرِىٓ أَقَرِيبٌ مَّا تُوعَدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُۥ رَبِّىٓ أَمَدًا ﴿٢٥﴾ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ﴿٢٧﴾﴾ [الجن/ ٢٥ ـ ٢٧] وقال له: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ [قه] إِنِّى مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾ [الأنعام/ ٥٠].

ثم لو قُدِّر أنَّ هذا الدعاء يَسُوغ أن يدعوَ به نبيٌّ ـ وإن كان هذا تقديرًا ممتنعًا ـ فهل يسوغ لآحاد العامَّة أن يدعو بهذا؟ وهل هذا إلا كمن يقول: اللهم اجعلني أعلمُ ما تَعْلَم واجعلني مثلك؟!

ولهذا كان طائفة من المنتسبين إلى الشاذلي يقولون: إنَّ الغَوث الفَرْد القطب الجامع يعلم ما يعلمه الله، ويَقْدر على ما يقدر عليه[1].

= رضي الله عنهما ـ.

(١) وقد نُقِل عن الشاذلي نفسه في أوصاف «الغوث الفرد...» ماهو من صفات الألوهية، ومالا يمكن أن يكون في طاقة البشر. وقد وصف غير واحد من تلاميذ الشاذلي شيخَهم بذلك الوصف. انظر «لطائف المنن»: (ص/ ٧٦ وما بعدها) لابن عطاء الله السكندري، و«الطبقات الكبرى»: (٢/ ٤، ٧) للشعراني، =

ويقولون: إن النبي ﷺ كان هكذا، ثم انتقل ذلك السرُّ إلى الحسن بن علي، ثم انتقل إلى ذريته، حتى انتهى إلى الشيخ أبي الحسن، ثم انتقل إلى ابنه[1].

وكان بعضُ أعيان المدَرِّسين الذين قدموا إلى الشام يذكر ذلك ويبوحُ به لمن يجتمعُ به من أصحابه الفضلاء، حتى أخبروني بذلك،

= و«أبو الحسن الشاذلي» (١/ ١٩٣) لعلي عمار.

وقد ادعى الشاذلي هذه المنزلة ـ أي: الغوث الفرد القطب الجامع ـ لنفسه، فنُقِل عنه أنه قال: سألت الله أن يكون القطب الغوث في بيتي إلى يوم القيامة، فسمعت النداء: يا علي قد اسْتُجِيب لك! انظر «المفاخر»: (ص/ ١٠٥)، ونحوه في «لطائف المنن»: (ص/ ٧٦).

قال شيخ الإسلام في «مجموع الفتاوى»: (٢٧/ ١٠٢): (وأما إن قصد القائل بقوله: «القطب الغوث الفرد الجامع» أنه رجل يكون أفضل أهل زمانه فهذا ممكن، لكن من الممكن أيضًا أن يكون في الزمان اثنان متساويان في الفضل وثلاثة وأربعة ولا يجزم بأن لا يكون في زمان أفضل الناس إلا واحدًا، وقد تكون جماعة بعضهم أفضل من بعض من وجه دون وجه، وتلك الوجوه إما متقاربة وإما متساوية.

ثم إذا كان في الزمان رجل هو أفضل أهل الزمان فتسميته بـ«القطب الغوث الجامع» بدعة ما أنزل الله بها من سلطان ولا تكلم بهذا أحد من سلف الأمة وأئمتها، وما زال السلف يظنون في بعض الناس أفضل أو من أفضل أهل زمانه ولا يطلقون عليه هذه الأسماء التي ما أنزل الله بها من سلطان)اهـ. وانظر «فتوى في الغوث والقطب والأبدال والأوتاد ـ ضمن جامع المسائل»: (٢/ ٧١ ومابعدها).

(١) ذكره أبو العباس المرسي عن شيخه الشاذلي، نقله عنه الشعراني في «طبقاته»: (٢/ ١٤)، وذكر المصنف نحوه في «مجموع الفتاوى»: (٢٧/ ١٠٣) و«الرد على البكري»: (ص/ ٢٠٧ ـ ٢٠٨).

وكان هذا الشخص يجتمع بي، فبينت له فسادَ هذا الكلام، وما فيه من الخروج عن دين الإسلام[1].

ولا ريب أن هذا القول شرٌّ من قول النصارى من بعض الوجوه، فإنَّ النصارى ادَّعوا هذا الغلو في المسيح وحْدَه، فمن قال: إن كثيرًا من الناس يعلم ما يعلمه الله، ويَقْدر على ما يقدر عليه، فقد قال في كثيرٍ من الناس ما يضاهي قولَ النصارى في المسيح ابن مريم.

ويحكون عن هذا الشيخ ـ أبي الحسن ـ حكايات لا تخلو من شيئين إما كذب من الناقل، أو خطأ من القائل، مثل قوله: ما من وليٍّ لله كان أو يكون إلى آخر الدهر إلا وأنا أعرفه، وأعرف اسمه، واسم ابيه، ومرتبته من الله[2]. ونحو هذا الكلام الذي لا يجوز أن يدعيه أحدٌ من الأنبياء.

---

(١) ذكر المصنف هذه الحادثة في «الفتاوى» (عن بعض الأكابر من الشيوخ المنتحلين لهذا) وأنه بين له فساد قوله. وذكره في «الرد على البكري» (عن آخر من (الصوفية) يباشر التدريس ويُنسب إلى الفتيا)، ولم يذكر أنه ناظره.

ولما كان شيخ الإسلام ابن تيمية في مصر بين سنتي (٧٠٥ ـ ٧١٢) وقع بينه وبين أنواع الصوفية والمبتدعة مناظرات ومنازعات كثيرة، ومن هؤلاء الذين نازعهم ونازعوه تاج الدين ابن عطاء الله السكندري (ت٧٠٩) تلميذ أبي العباس المرسي ـ المتقدم الذكر ـ وصاحب «لطائف المنن». انظر «الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية»: (ص/ ١٨٢، ٢١٤، ٤٢٦، ٤٧٧، ٥٠٧، ٥٣٧) لعلي العمران وعزير شمس.

(٢) في «لطائف المنن»: (ص/ ٩١)، و«طبقات الشعراني»: (٢/ ١٤) عن أبي الحسن الشاذلي أنه قال للناس: (عليكم بالشيخ أبي العباس ـ المرسي تلميذه ـ فوالله إنه ليأتيه البدوي يبول على ساقيه فلا يمشي إلا وقد أوصله إلى الله تعالى. ووالله مامن ولي لله كان أو هو كائن إلا وقد أظهره الله عليه وعلى اسمه ونسبه وحسبه وحظه من الله تعالى عز وجل)اهـ.

فإن أفضل الخلق وأكرمهم على الله محمد ﷺ لا يعرف أمَّتَه يوم القيامة إلا بالسِّيما الظاهرة، كما في الحديث الصحيح لمَّا قيل له: كيف تعرف من لم يأتِ بَعْدُ[1] من أُمتك؟ قال: «**أرأيتم لو كان لرجل خيلٌ مُحَجَّلة في خيل دُهْمٍ بُهْمٍ ألا يعرفُ خيلَه**»؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: «**فإنكم تأتونَ يومَ القيامةِ غُرًّا مُحَجَّلين مِنْ آثارِ الوضوء**»[2].

وقد قال الله تعالى له: ﴿ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ﴾ [غافر/ ٧٨]، وكل نبيٍّ وليٌّ لله، فإذا كان أعلم الخلق وأعلاهم قدرًا لا يعلم كلَّ نبيٍّ لله، فكيفَ يعلمُ غيرُه كلَّ وليٍّ لله؟! وقد قال تعالى: ﴿ وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ ۖ مَرَدُوا۟ عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ ۖ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ۚ ﴾ [التوبة/ ١٠١] والمنافقون كانوا يُظهرون الإسلام، فإذا كان لا يميِّز فيمن يشاهده مَنْ هو[3] مُؤمن ومَن هو منافق، فكيف والعلم بالإيمان العام أيسر من العلم بالولاية الخاصة؟! فكيف يعلم كلَّ من كان ويكون إلى يوم القيامة من أولياء الله؟! وقد قال تعالى: ﴿ وَلَوْ نَشَآءُ لَأَرَيْنَٰكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَٰهُمْ ۚ [ق٦] وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لَحْنِ ٱلْقَوْلِ ۚ ﴾ [محمد/ ٣٠] فالمعرفة الأُولى بالسِّيما موقوفة على المشيئة، والثانية بلَحْنِ القول واقعة، وهذا إنما يكون فيمن سَمِع كلامَه.

وقد كان أبو بكر وعمر ـ وهما أفضل هذه الأمة بعد نبيها ـ لا يعلمان كثيرًا من المؤمنين في حياتهما، فكيف يعلم مَنْ بعدهما كلَّ من كان ويكون من الأولياء؟!

---

(١) الأصل: (بعدك).

(٢) أخرجه مسلم رقم (٢٤٩) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ. وفي روايته ورواية غيره: «خيل غرٌّ محجَّلة».

(٣) الأصل: «مِنْ مَن هو»، ولعل من زائدة.

وأيضًا: فإنَّ العصمةَ من الذنوب مطلقًا لا تحصل لغير الأنبياء باتفاقِ أهلِ العلمِ المعتبرين.

والرافضةُ تدَّعي ثبوتَها للأنبياءِ والأئمَّةِ.

والسلفُ وجمهورُ الخلف يُثْبتونها للأنبياء، بمعنى أنهم لا يُقَرُّونَ على ذنب. وهم باتفاق المسلمين معصومون في تبليغ الرسالة عن أن يُقَرُّوا في ذلك على خطأ، فإن ذلك يناقض مقصود الرسالة.

وأما ما لا ينافي الرسالة ولا الطاعة مثل الشك والظن أو الوهم في الأمور الدنيوية، ومثل النسيان في هذه الأمور وغيرها = فهذا لم يُعْصَم منه أحدٌ من البشر، بل قد قال النبي ﷺ في تأبير النخل: «**ما أراه يغني شيئًا**» وتركوه فصار شِيْصًا، قال: «**إنما ظننتُ ظنًّا فلا تؤاخذوني بالظنِّ، ولكن إذا حدَّثتكم عن الله فلَنْ أكْذِبَ على الله**»، وفي لفظ: «**أنتم أعلمُ بأمرِ دنياكم، فأمَّا ما كانَ مِن أمرِ دينكم فإليَّ**» رواه مسلم[1].

وكذلك في «الصحيحين»[2] أنه قال: «**إنما أنا بشرٌ أنسى كما تَنْسَون، فإذا نَسيتُ فذكِّروني**».

---

(١) اللفظ الأول أخرجه مسلم رقم (٢٣٦١) من حديث طلحة بن عبيدالله ـ رضي الله عنه ـ. واللفظ الثاني أخرجه مسلم رقم (٢٣٦٣) من حديث أنس ـ رضي الله عنه ـ. لكن ليس في روايته: (**فأما ما كان من أمر دينكم فإلي**) وهو في رواية أحمد في «المسند»: (٢٠ رقم ١٢٥٤٤)، وابن حبان رقم (٢١) وغيرهما. وهو بنحوه من حديث رافع بن خديج عند مسلم رقم (٢٣٦٢).

(٢) أخرجه البخاري رقم (٤٠١)، ومسلم رقم (٥٧١) من حديث ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ.

وفي الترمذيِّ وغيره[1] أنه قال: «**نَسِي آدمُ فنسِيَتْ ذريتُه، وجَحَد آدمُ فجحَدَتْ ذريتُه**»، وهو حديثٌ جيد.

فإذا كان لم يُعْصَم أحدٌ من الأنبياء ولا غيرهم مِن مثل هذه الظنون والشكوك والأوهام، فكيف يُعْصَم غيرهم منها؟!

وأيضًا: فإن قول القائل: «الظنون والشكوك والأوهام الساترة للقلوب» إما أن يجعلَها صفةَ توضيح، وإما أن يجعلها صفةَ تقييد.

فالأول: أن يكون مراده العصمة من كلِّ شكٍّ وظنٍّ ووهم؛ لأن ذلك ستر القلب عن مطالعة الغيب؛ لأن الشك والظن والوهم ينافي العلم ويضاده، فالضدان لا يجتمعان، فعلى هذا التقدير يكون سؤاله: أن لا يشكَّ في شيء، ولا يظن ظنًّا، ولا يتوهَّم وهمًا. ومعلومٌ أنَّ هذا لم يقع لأحدٍ من البشر، بل ما من بشر إلا وقد يشكّ في أشياءَ كثيرة، ويظن فيها ويتوهم.

وفي «الصحيحين»[2] عن النبي ﷺ أنه قال: «**إنَّكُم تَخْتَصِمون إليَّ ولعلَّ بعضَكُم أن يكونَ أَلْحَنَ بحُجَّته مِنْ بعضٍ، وإنما أقْضي بنَحْوِ ما أسمعُ، فمن قضيتُ له من حقِّ أخيه شيئًا فلا يأْخُذْهُ، فإنما أقْطَعُ له قطعةً من النَّار**»، وفي لفظ: «**فأحْسَبه صادقًا**»[3].

---

(١) أخرجه الترمذي رقم (٣٠٧٦)، والحاكم: (١/ ١٣٢)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى»: (١/ ١١ ـ ١٢). قال الترمذي: (هذا حديث حسن صحيح، وقد روي من غير وجهٍ عن أبي هريرة)، وقال الحاكم: (هذا حديث صحيح على شرط مسلم فقد احتج بالحارث بن عبدالرحمن..)اهـ. وجوَّده المؤلف.

(٢) أخرجه البخاري رقم (٢٦٨٠)، ومسلم رقم (١٧١٣) من حديث أم سلمة ـ رضي الله عنها ـ.

(٣) في الصحيحين أيضًا.

فإن أريد [ق/٧] بذلك الظنّ والشكّ والوهم الساتر للقلوب عن مطالعة الغيوب دون غيرها = فمعلومٌ أنَّ مطالعة الغيب أعظم من العلم بالمشاهدات، فإذا كانت[1] المشاهدات التي يعلمها آحادُ الناس لم يُعْصَم فيها أحد من شكٍّ وظنٍّ ووهم، فكيف بالغيوب؟! لا سيما إن أراد بالغيوب ما غاب عن مشاهدة البشر مطلقًا، وقد قال لأفضل الخلق: ﴿ قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ ﴾ [الأنعام/ ٥٠] وكذلك أخبر عن نوحٍ أول الرسل.

وأيضًا: فلو قُدِّر أن هذا ممكن ـ مع أن هذا تقديرٌ ممتنع ـ فليس هذا مما يُقَرِّب إلى الله، ولا أمرَ به أمْرَ إيجاب، ولا أمْرَ استحباب، فإنَّ مجرَّد كون الرجل يعلم ما غاب عن الشاهد لا يقرِّبُ العبدَ إلى الله، إنما يقرِّبه فِعْل الواجبات والمستحبات.

ولهذا قد يَطَّلع الجنُّ والشياطين على ما لا يَطَّلع عليه الصالحون، وكذلك الطيور والبهائم، فقد قال الهدهد لسليمان: ﴿أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ﴾ [النمل/ ٢٢]، وقد أخبرَ به النبيُّ ﷺ في الحديث الصحيح: «**إن البهائمَ تسمعُ أصواتَ المعذَّبين في قبورهم**»[2]، ولم تكن الجن والبهائم أفضل بذلك من الصالحين. والكُهَّان قد كانت الجن تخبرهم بما تَسْترقه من السمع، ولم يكونوا بذلك خيرًا من الصالحين، بل هم من المذمومين لا الممدوحين، ونظائر ذلك متعددة[3].

---

(١) الأصل: (كان).

(٢) أخرجه البخاري رقم (٦٣٦٦)، ومسلم رقم (٥٨٦) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ بنحوه.

(٣) انظر «منهاج السنة»: (٨/ ٢٧٤ ـ ٢٧٦)، و«فتوى في الغوث والقطب والأبدال =

ولكن هؤلاء الذين يقصدون بالعبادة العلوّ في الأرض، والتشبه بالإله، كما يقوله المتفلسفة: إن الفلسفة هي التشبُّه بالإله على قدر الطاقة[1] = يقعون في أمور من هذا الباب، ولهذا يجعلون الشفاعة ليست سؤالاً لله، إنما هي فيضٌ يفيض على الشفيع لتعلق قلبه بالشافع[2]، كما ذكر ذلك ابن سينا وأمثاله، ووقع بعضُ ذلك في كلام صاحب الكتب المَضْنون بها على غير أهلها[3]، وكذلك في كلامَ

= والأوتاد ـ ضمن جامع المسائل»: (٢/ ٩٤ ـ ٩٥).

(١) نقل المصنف بعض نصوصهم في ذلك في «الصفدية»: (٢/ ٣٣٢ ـ ٣٤٠) ورد عليهم، فنقل نصوصًا لأبي البركات بن ملكا من كتابه «المعتبر في الحكمة»: (٣/ ٦)، وذكر أيضًا أن الغزالي في «المقصد الأسني في شرح الأسماء الحسنى» سلك هذا المسلك في كل اسم من أسمائه تبارك وتعالى وسماه «التَّخَلُّق»، حتى في أسمائه التي ثبت بالنص والإجماع أنها مختصَّة بالله كالجبار والمتكبر والإله. وانظر «درء التعارض»: (٢/ ٣٥٥ وما بعدها)، و«بدائع الفوائد»: (١/ ٢٨٨ ـ ٢٨٩).

(٢) انظر «مجموع الفتاوى»: (١/ ١٦٨، ٢٤٥). وما سيأتي (ص/ ٢٢) مع التعليق.

(٣) يعني أبا حامد الغزالي (ت٥٠٥)، وهذا الكتاب ـ المضنون به على غير أهله ـ نفى جماعةٌ من العلماء ثبوته للغزالي كابن الصلاح كما في «طبقات الشافعية»: (١/ ٢٦٣) له، والتاج السبكي كما في «طبقات الشافعية الكبرى»: (٦/ ٢٥٧) له، لكن شيخ الإسلام لما ذكر هذا النفي قال: (وأما أهل الخبرة به وبحاله فيعلمون أن هذا كله كلامه، لعلمهم بمواد كلامه ومشابهة بعضه بعضًا، ولكن كان هو وأمثاله ـ كما قدمت ـ مضطربين لا يثبتون على قول ثابت؛ لأن عندهم من الذكاء والطلب مايتشوَّفون به إلى طريقة خاصة الخلق..) ثم ذكر من رد عليه من العلماء. اهـ من «نقض المنطق»: (ص/ ٥٥). وقال أيضًا في «النبوات»: (١/ ٣٩٦ ـ ٣٩٨) في بيان مسلك الفلاسفة وهو ما «ذكره أبو حامد في (ميزان العمل: ٤٠٥ ـ ٤٠٨) وهو أن الفاضل له ثلاث عقائد؛ عقيدة مع العوام يعيش بها في الدنيا كالفقه مثلاً، وعقيدة مع الطلبة يدرسها لهم كالكلام، =

صاحب «الحزب» ما يوافق هذا[1]، ذكره في كتابه الذي صنفه في التصوف[2]، ذكره في الشفاعة. وهو وأمثاله يأخذون من أقوال صاحب الكتب المضنون بها، مما يوافق أقوال الفلاسفة ولا يوافق دين الإسلام،

= والثالثة لا يطلع عليها أحد إلا الخواص، ولهذا صنف الكتب المضنون بها على غير أهلها، وهي فلسفة محضة سلك فيها مسلك ابن سينا)اهـ لكنَّ الشيخ في «مجموع الفتاوى» (١٣/٢٣٨) بعد أن ذكر أقوال الناس في كتبه مال إلى كونه رجع عنها، فقال: إن منهم من يقول: (بل رجع عنها، وهذا أقرب الأقوال، فإنه قد صرَّح بكفر الفلاسفة في مسائل وتضليلهم في مسائل أكثر منها..)اهـ. وانظر «مؤلفات الغزالي»: (ص/١٥١ ـ ١٥٥) لعبد الرحمن بدوي. وهذا الكتاب ـ أعني المضنون به ـ طبع أكثر من مرة.

(١) نقل ابن عياد في «المفاخر العلية» عن الشاذلي قوله: (الشفاعة هي انصباب النور على جوهر النبوة فينبسط إلى أهل الشفاعة من الأنبياء، والأولياء.. وتندفع الأنوار بهم إلى الخلق)اهـ. والمنقول عن الشاذلي أن له قولين في الشفاعة والوسيلة؛ قولاً للعامة من الناس وقولاً للخاصة من المحجوبين أهل الفناء. وهذا يوافق ما سبقت الإشارة إليه عن الغزالي والفلاسفة من تعدد العقائد. انظر «أبو الحسن الشاذلي»: (١/٢٥٥ ـ ٢٦٠) لعلي عمار. وانظر كلام الغزالي في الشفاعة في «المضنون به على غير أهله ـ رسائل الغزالي»: (٤/١٠٤).

(٢) أثبت المصنف أن الشاذلي ألف بعض الكتب في التصوُّف، بل نقل منها كما سيأتي في هذا الكتاب، وكذا الذهبي في «تاريخ الإسلام»: (وفيات ٦٥٦، ص/٢٧٣)، ونقل منها، والصفدي في «الوافي بالوفيات»: (٢١/٢١٤) و«نكت الهميان»: (ص/٢١٣).

بينما نفى غير واحد أنه وضع شيئًا من الكتب، بل نُقِل عنه أنه قال: كتبي أصحابي. انظر «لطائف المنن»: (ص/٢٣ ـ ٢٤)، و«طبقات الشعراني»: (٢/١٣)، «أبو الحسن الشاذلي»: (١/١١٨) لعلي عمار.

أقول: وفي خزائن المخطوطات عدد من الكتب منسوبة إليه في التصوف والأدعية والأوراد لكن تحتاج إلى التثبت من نسبتها.

وهؤلاء يجعلون الدعاء تأثير النفس الناطقة في العالم، لا يجعلون ذلك فعلاً يجيبُ الله به الداعي[1]، ولهم أصول فاسدة قد بُسِطَ الكلامُ عليها في غير هذا الموضع[2].

وأيضًا: فإن كان سؤال العصمة مشروعًا فينبغي للعبد أن يسأل العصمةَ من الذنوب التي[3] توجب له سخط الله وعذابه. فإنَّ ذلك إن كان ممكنًا أولى بالسؤال من عصمته من موانع العلم بالغيب، فإنّ هذا بدون تلك العصمة يضر ولا ينفع، وتلك العصمة بدون هذا تنفعه، فطلب ما [لا][4] ينفع وترك ما ينفع من قِلَّة المعرفة بما يُطلب في الدعاء.

---

(١) قال المصنف في «مجموع الفتاوى ـ التوسل والوسيلة»: (١/ ١٦٧ ـ ١٦٨): (فشفاعة الأنبياء والصالحين على أصلهم ـ أي الفلاسفة ـ ليست كما يعرفه أهل الإيمان من أنها دعاء يدعو به الرجل الصالح فيستجيب الله دعاءه، كما أن ما يكون من إنزال المطر باستسقائهم ليس سببه عندهم إجابة دعائهم بل هم يزعمون أن المؤثر في حوادث العالم هو قُوى النفس أو الحركات الفلكية أو القوى الطبيعية فيقولون: إن الإنسان إذا أحب رجلاً صالحًا قد مات لا سيما إن زار قبره فإنه يحصل لروحه اتصال بروح ذلك الميت، فما يفيض على تلك الروح المفارقة من العقل الفعال عندهم أو النفس الفلكية يفيض على هذه الروح الزائرة المستشفعة من غير أن يعلم الله بشيء من ذلك، بل وقد لا تعلم الروح المستشفع بها بذلك. ومثّلوا ذلك بالشمس إذا قابلها مرآة فإنه يفيض على المرآة من شعاع الشمس، ثم إذا قابل المرآة مرآة أخرى فاض عليها من تلك المرآة وإن قابل تلك المرآة حائط أو ماء فاض عليه من شعاع تلك المرآة فهكذا الشفاعة عندهم. .)اهـ.

(٢) سياتي الكلام عليها في آخر هذا الكتاب. وتكلم عليها المصنف في عدد من كتبه كـ«بغية المرتاد» و«الرد على المنطقيين» وغيرهما.

(٣) الأصل: (الذي).

(٤) زيادة لابد منها.

وسببُ ذلك ما في النفوس من الكِبْر بالمكاشفات ومطالعة الغيوب، والله تعالى يعاقب هذا الضرب بنقيض قصده، كما قال تعالى: ﴿إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِ﴾ [غافر/ ٥٦].

ولهذا يُحكى عن هؤلاء من المكاشفات[١] الباطلة ما يطولُ وصْفُه، فإنْ أُحْسِن الظنُّ بأحدهم حُمِل الأمرُ على أنه يتخيل أمورًا لا حقيقةَ لها فيُخْبر بحاله. أو أنَّ جنيًّا يلقي إليه ما يكون كذبًا. فإن أُسيء الظنُّ به قيل: إنه يتعمَّد الكذب، والكشف النفساني والشيطاني لابدَّ فيه من الكذب. ولهذا كان الكهَّان ـ وهم من أهل الكَشْف الشيطاني ـ يخلطون بالكلمة مئة كذبة[٢].

ومن كان له خبرة بالحكايات المعروفة عن أصحاب هذا «الحزب» وأمثاله وعَى من ذلك أمورًا[٣]، والواحد منهم يدَّعي في نفسه أنه مِثْل النبي ﷺ أو أفضل منه، حتى إذا قيل له: النبي ﷺ رأى سِدْرة المنتهى كأنَّ ورقَها آذانُ الفِيَلة، وكأنَّ نَبِقَها قِلالُ هَجَر[٤] = يقول هو: رأيتُها أصغر من ذلك!! ومن يصحِّح قولَه يتأوَّلُ ذلك على أنه رآها من بعيد. وهذا من

---

(١) الأصل: (المكاشفين) والصواب ما أثبتُّ. ويمكن أن تكون العبارة: (عن هؤلاء المكاشفين من [المكاشفات]..).

(٢) انظر في الكلام على الكشف «الفتاوى ـ التوسل والوسيلة»: (١/ ١٧١ ـ ١٧٨)، و«الفتاوى ـ الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان»: (١١/ ٢٨٦ وما بعدها) وغيرها.

(٣) كما في الحكايات المذكورة في «لطائف المنن» لابن عطاء الله، و«درة الأسرار» لابن الصباغ الحميري، و«المفاخر العلية» لابن عيَّاد.

(٤) كما ثبت في البخاري رقم (٣٥٧٠)، ومسلم رقم (١٦٢) في حديث الإسراء والمعراج من حديث أنس ـ رضي الله عنه ـ.

الباطل المحض، فإنَّ ذلك الموضع لم يصعد إليه غير النبي ﷺ.

ويقول أحدُهم: دخلتُ البارحةَ الجنةَ وأصابَ يدي من شوكِ شَجَرِها، حتى يقول له المُنْكِر عليه: شجرُ الجنة لا شوكَ فيه! إلى أمورٍ أُخَر من جنس هذه الحكايات قد سمعتها أنا وغيري من أتباع هؤلاء، ولولا أني أكره هَتِيْكَتهم[1] لسميتُ كلَّ واحدٍ من هؤلاء، وذكرتُ من حكاياته ما يتبين كثرة ما دخل عليهم من الخطأ والضلال، أو التعمد للكذب، وهذا عقوبة من يطلب مطالعة الغيوب.

ولهذا يوجد كثير من السالكين لا يطلبون التقرُّبَ إلى الله، وطلب رضوانه ورحمته والنجاة من عذابه، بل إنما مطلوبهم نوعٌ من المكاشفة أو التأثير، فيطلبون علمًا يَسْتَعْلون[2] به على الناس، أو قدرةً يَسْتَعْلون بها على الناس، وذلك من باب إرادة العلوِّ في الأرض والفساد، فيعاقبهم الله بنقيض قصدهم.

وكراماتُ أولياء الله تجيءُ ضمنًا وتبعًا؛ فإنهم يقصدون وجه الله، فتجيء المكاشفات والتأثيرات تَبَعًا لا يقفون عندها، ولا تكون هي أكبر هَمِّهم ولا مبلغ علمهم.

وخواصُّهم إنما يستعملونها لحجَّةٍ في الدين أو لحاجةٍ في الدنيا تُعِين على الدِّين، ليتقربوا بها إلى الله، لا يستعملونها في مباحات الدنيا، فضلاً عن استعمالها في محظور نهى الله عنه.

ومن كانت هي أصل قصده فلا بدَّ إن حصل له شيءٌ منها أن [ق٩]

---

(١) الهتيكة: الفضيحة. انظر «النهاية»: (٥/ ٥٥٣) لابن الأثير، و«اللسان»: (١٠/ ٥٠٢).

(٢) تحتمل: (يشتغلون).

يستعملها في ما نُهِي عنه، فيُعاقَبُون إما بِسَلْبها وإمَّا بسَلْب الطاعة حتى يصير أحدهم فاسقًا، وإما بسلب الإيمان حتى يصير كافرًا. وهؤلاء كثيرون لا سيما في دول الكفار والظالمين، فإنهم بسبب إعانتهم للكفار والظلمة بأحوالهم، يعاقبهم الله تعالى على ذلك، كما يَعْرف ذلك تجربةً ومشاهدةً وسماعًا من له به خبرة. وعندنا من العلم بذلك ما لا يتسع هذا الموضع لذكر تفاصيله[1].

فإن قيل[2]: هو سألَ العصمةَ من الاعتقادات المانعة من الإيمان، وهي إما شك وإما ظن وإما وهم، وغرضُه بذلك ما يذكره طائفة من السالكين من أنَّ النفسَ إذا زُكِّيَت عن الصفات المذمومة وحُلِّت بالصفات الممدوحة انتقشت فيها العلوم والمعارف، كما يذكر ذلك صاحب الكتب المضنون بها وغيره في «الإحياء»[3] وغيره.

قيل: الجواب من مقامين:

أحدهما: أنَّ هذا ليس مطلوب الداعي لوجوه:

أحدها: أن هذه الطريق فيها اجتناب الأخلاق والأفعال، ففيها ترك الإرادات المذمومة لا مجرَّد ترك الاعتقادات الفاسدة، وهذا الداعي إنما طلب العصمة من جنس الاعتقادات، وهو الشك والظن والوهم. فإن الاعتقاد الذي ليس بجائز؛ إما راجح، وإما مرجوح، وإما مساوي. فطائفة من النُّظَّار يسمُّون الراجِحَ ظنًّا، والمرجوح وهمًا، والمُساوي

---

(١) انظر «الفتاوى»: (١٩/ ١٨٦ ـ ١٨٧).

(٢) وهذا هو الاحتمال الثاني لمعنى (الشكوك...) وتقدم الأول ص١٨.

(٣) انظر «الإحياء»: (١/ ٣١و٣/ ٢١).

شكًّا. وهو اصطلاح أبي عبدالله الرازي[1] وغيره.

وأن هذا أمرٌ اصطلاحيّ[2] ليس هو اللغة العامة العربية التي بها نزل القرآن، وخاطبنا الرسول، ولغة الفقهاء، بل الشكُّ مقارنٌ للظنِّ الراجح، كما في قول النبي ﷺ: «**إذا شكَّ أحدُكُمْ في صلاته فلمْ يَدْر أثلاثًا صلى أم أرْبَعًا، فلْيَطْرَح الشكَّ، وليَبْنِ على ما استيقن**»[3]، وفي الحديث الآخر: «**فَلْيتحرَّ الصوَابَ**»[4].

وكذلك مسائل الشك التي تكلَّم فيها الفقهاء، كقولهم: إذا شكَّ هل أحْدَث أم لا ؟ وإذا شك هل طلَّق أم لا ؟ وإذا اختلط الطاهر بالنجس وشك في عين الطاهر، ونحو ذلك، فإنَّ هذه العبارة عندهم تتناول الراجح والمرجوح والمُساوي، ولهذا يقول بعضهم: إنه يتحرى، ويقول الآخر: إنه لا يتحرَّى، فالتحرِّي عندهم يُجامع الشك مع أنَّ التحرِّي لا بدَّ فيه من ظنٍّ راجح، وهذا مبسوطٌ في موضعه[5].

والمقصود هنا أن هذا الدَّاعي طلبَ نَفْي ما ليس جازمًا من الشك والظن والوهم دون الجازم منها وإن كان غير مطابق، ودون الإرادات الفاسدة، والأعمال الفاسدة.

الثاني: أنه طلب ما يمنع مطالعة الغيب، لم يطلب ما يمنع الإيمان

---

(١) انظر «المحصول»: (١/ ١٢) للرازي.

(٢) الأصل: «أمرًا اصطلاحيًّا»، وكذا ما بعدها «مقارنًا» والصواب ما أثبت.

(٣) أخرجه مسلم رقم (٥٧١) من حديث أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ.

(٤) أخرج البخاري رقم (٤٠١)، ومسلم رقم (٥٧٢) من حديث ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ.

(٥) انظر «الفتاوى»: (٢٣/ ٧ ـ ٩).

بالله وملائكته وكتبه ورُسُله.

فإن قيل: أراد به مطالعته مطلقًا = دخلَ فيه المكاشفات العامة التي تحصل [ق١٠] [و] التي لا تحصل، وأكثرها لا ينفع إذا حصل بل قد يضر.

وإن قيل: أراد بمطالعة الغيب نفس المعرفة الواجبة والمستحبة = فلفظُ «مطالعة الغيب» لا يدل على ذلك، ولا يُفْهَم منه ذلك.

الثالث: إذا كان المطلوب هو نفس معرفة الله والإيمان به = فالمشروع أن يَسأل ذلك ابتداءً لا يَسأل بعض موانعه، فإنَّ الشكَّ والظنَّ والوهمَ بعضُ موانع ذلك ليست جميع موانعه؛ إذ الاعتقادات الجازمة الفاسدة أبلغ في المنع، واتباع هوى النفس بغير هدى من الله أبلغ في المنع، ولم يُذكر.

الوجه الرابع: أنه لو قُدِّر أنه سألَ رفع الموانع، فالمطلوب لا يكفي في حصوله زوال موانعه، بل لا بدَّ من وجودِ مقتضيه، وإلا فمجرَّد عدم المانع بدون المقتضي لا يكون محصِّلاً للمطلوب[١].

وأما المقام الثاني[٢]: فيقال: هب أنه سلك طريق أولئك، فتلك الطريق فيها باطلٌ كثير من وجوه:

أحدها[٣]: ظنُّ صاحبها أنه بمجرَّد الزهد والرياضة وتصفية النفس يحصل له ما يحصل لأولياء الله من الإيمان والتقوى، وهذا خطأ؛ فإنَّ ذلك لا يحصل إلا بمتابعة الرسول ﷺ، واتباع ما جاء به من القرآن والإيمان.

---

(١) انظر «الفتاوى»: (٨/ ١٦٧).

(٢) تقدم المقام الأول (ص/ ٢٥).

(٣) لم يذكر المؤلف غير هذا الوجه، ولعله طال عليه الكلام فنسي ذكر باقي الوجوه.

ولهذا كان السلف يقولون: الإيمان قولٌ وعملٌ وموافقةٌ للسنة[(١)].

ولفظ بعضهم: لا يُقْبل قولٌ إلا بعمل، ولا قولٌ وعملٌ إلا بموافقة السنة[(٢)].

وهذا موضعٌ اضطرب فيه كثير من متأخِّرِي أهل النظر والكلام، وأهل الإرادة والعمل:

فزعم الأوَّلون: أن طريقَ معرفة الله هو النظر والعلم فقط.

وزعم الآخرون: أن طريقَ معرفة الله هو الزهد والعبادة فقط.

ثم إن كثيرًا من هؤلاء وهؤلاء أعرضوا عن ملازمة الكتاب والسنة، فصار أولئك يسلكون طريقة البحث والنظر والتفكُّر في الكلام والفلسفة من غير اعتبارٍ لذلك بالكتاب والسنة. وصار هؤلاء يسلكون طريقة العبادة والإرادة والزهد والذكر من غير اعتبارٍ لذلك بالكتاب والسنة[(٣)].

وطائفة من هؤلاء ـ أهل طريقة الذكر ـ قد ينهون عن الفِكْر ويحرمونه، كما ذكره ابنُ عربي في كتاب «الخلوة»[(٤)] وغيره. وقد يأمرون بذكر الاسم المفرد مُظْهَرًا أو مُضْمَرًا، فينتج ذلك لأحدهم اعتقادات فاسدة، وخيالات غير مطابقة، كما أصاب أصحابَ الوحدة[(٥)].

---

(١) انظر «شرح أصول الاعتقاد»: (١/ ١٦٦) للالكائي.

(٢) انظر «شرح أصول الاعتقاد» (١/ ٥٧)، و«الشريعة»: (٢/ ٦٣٨ ـ ٦٣٩) للآجرِّي.

(٣) انظر «درء التعارض»: (٥/ ٣٥٠ وما بعدها).

(٤) كتاب الخلوة أو الخلوات له مخطوطات كثيرة في مكتبات العالم، انظر «مؤلفات ابن عربي»: (ص/ ٣٠٦ ـ ٣٠٨) لعثمان يحيى.

(٥) انظر «الفتاوى ـ العبودية»: (١٠/ ٢٢٦ وما بعدها)، (١٠/ ٣٩٦ وما بعدها).

وطائفة من أولئك ـ أهل الفكر والنظر ـ قد لا يمدحون العمل والعبادة والزهد، بل ربما انتقصوا من يفعل ذلك، وكثير منهم يَقْرن [ق١١] بذلك الفسوق واتباع الأهواء، فلا يتورع لا عن الفواحش ولا عن المظالم، ولهذا كان السلف يقولون: احذروا فتنة العالم الفاجر، و العابد الجاهل، فإن فتنتهما فتنة لكلِّ مفتون[١].

وكلٌّ من هاتين[٢] الطائفتين مخطىء من جهتين؛ من جهة اجتزائه بأحد الواجبَين عن الآخر، ومن جهة خروجه في ذلك عن متابعة الكتاب والسنة. فإنَّ الله بعثَ محمدًا بالحقِّ، وهدى به الناسَ من الظلمات إلى النور، فأمَرَ المؤمنين بما يُحَصِّل لهم الفلاح من العلم النافع والعمل الصالح، فكلٌّ من هذين واجب، وهذا معنى قول السلف: الإيمان قولٌ وعملٌ[٣]. فلا بدَّ من علمٍ ولا بدَّ من عمل، وكلاهما واجب في الجملة، فمن ظن أنه بالعلم ينال المطلوب بدون العمل الواجب فقد غلط. ومن ظن أنه بالعمل ينال المطلوب بدون العلم الواجب فقد غلط. وكلٌّ منهما لا بدَّ أن يَزِنَ عملَه وعلمَه بالكتاب والسنة.

فمن سلكَ طريقةَ العلمِ فقط، وأعرضَ عن اتباع السنة في علمه ولم يَزِنْه بالكتاب والسنة، وأعرض عن العمل الواجب، مثل أهل البدع

---

(١) أخرجه ابن المبارك في «الزهد ـ زيادات نعيم بن حماد» رقم (٧٥) قال سمعت سفيان. . ، وأحمد في «العلل»: (٣/١١٨) عن أبي أحمد الزبيري عن سفيان الثوري.

(٢) الأصل: (هذين).

(٣) انظر «السنة»: (١/ ٣١٠ ـ ٣١٧) لعبدالله بن أحمد، و«السنة: (٣/ ٥٨٠، ٥٧١، ٥٦٦) للخلال، و«أصول اعتقاد أهل السنة»: (١/ ٥٧ ـ ١٥١ وما بعدها)، و«الشريعة»: (٢/ ٦٣٨ ـ ٦٣٩).

والفجور من نُظَّار أهل الكلام والفلسفة = فقد زاغ من هذين الوجهين.

ومن سلكَ طريقةَ العملِ فقط، وأعرض عن اتِّباع السنة في عمله وَوَزْنه بالكتاب والسنة، وأعرض عن العلم الواجب، مثل أهل البدع والجهل من العُبَّاد والزُّهَّاد الذين يُبغضون العلم ويُعرضون عن اتباع الشريعة = فقد زاغ من هذين الوجهين.

وأمَّا من عَلِم العلمَ النبويَّ ولم يعمل به، أو عمل الأعمال الشرعية من غير علم، فهذا زائغ من وجه دون وجه. وقد أمرنا الله تعالى أن نقول: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾ [الفاتحة/ ٦ ـ ٧].

وفي الترمذي[1] عن النبي ﷺ أنه قال: «**اليهودُ مغضوبٌ عليهم،**

---

(١) رقم (٢٩٥٣).

والحديث أخرجه أحمد (٣٢/ رقم ١٩٣٨١)، وأبو داود الطيالسي رقم (١١٣٥)، وابن حبان «الإحسان» رقم (٧٢٠٦،٦٢٤٦)، والطبراني في «الكبير»: (١٧ رقم ٢٣٦) من طرق عن سماك بن حرب عن عبَّاد بن حُبَيْش عن عدي بن حاتم.

قال الترمذي: (هذا حديث ـ سن غريب لا نعرفه إلا من طريق سماك بن حرب).

وفي سنده عباد، قال الذهبي: لا يعرف، وذكره ابن حبان في «الثقات»: (٥/ ١٤٢)، ولم يرو عنه غير سماك وهو متكلم فيه.

وله طريق أخرى عن ابن سيرين عن أبي عبيدة بن حُذيفة يرويها مرة عن حذيفة بلا واسطة ومرة عن رجل عن عدي بن حاتم، أخرجها أحمد رقم (١٩٤٠٣، ١٩٣٩٧، ١٨٢٩٥) وغيره، لكن ليس فيها اللفظ الذي ذكره المؤلف.

والحديث صححه ابن حبان، والمصنف في «الفتاوى»: (٣/ ٣٦٩) وغير موضع، وابن القيم في «مفتاح دار السعادة»: (١/ ١٨٨). وله شاهد من حديث =

والنصارى ضالُّون». قال الترمذي: حديث صحيح[1].

قال سفيان بن عُيينة: كانوا يقولون: من فسد من علمائنا ففيه شَبَه من اليهود، ومن فسد من عُبَّادنا ففيه شَبَه من النصارى[2].

فإنَّ اليهودَ عرفوا الحق وما عملوا به، فالعالمُ الفاجر فيه شَبَه منهم. والنصارى عبدوا الله بغير علم، فالعابد الجاهل فيه شَبَه منهم.

وكلٌّ من هاتين الطائفتين الزائغتين تَذُمُّ الأُخرى، كما قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَـٰرَىٰ عَلَىٰ شَىْءٍ وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَىٰ لَيْسَتِ ٱلْيَهُودُ عَلَىٰ شَىْءٍ﴾ [البقرة/ ١١٣].

والناسُ لهم في طريق الرياضة والزهد والتصفية؛ هل تفيد العلم؟ [ق١٢] ثلاثة أقوال:

فقالت طائفة: ذلك وحدَه يُحَصِّل العلم، وربما قالوا: لا يُحَصَّل

= أبي ذر قال الحافظ في «الفتح»: (٨/ ٩): (وأخرجه ابن مردويه بإسناد حسن عن أبي ذر).

(١) عبارة الترمذي في كتابه (المطبوع، والمخطوط نسخة الكروخي ق٢٩٣) هي ما نقلته آنفًا ـ حسن غريب. . ـ وهي ما نقله العلماء عنه كالمزي في «التحفة»: (٧/ ٢٨٠) وابن كثير وابن حجر بل والمصنف نفسه في «الاقتضاء»: (١/ ٧٧).
لكنَّ المصنف في مواضع من كتبه كـ«الفتاوى»: (١/ ١٩٧)، و«الدرء»: (٨/ ٦٩)، و«الجواب الصحيح»: (٣/ ١٦٧) نقل عن الترمذي أنه قال: (صحيح). فالله أعلم.

(٢) هذا النقل عن سفيان ذكره الشيخ في عدد من كتبه، وعزاه تارة لبعض السلف، وذكره ابن القيم في «البدائع»: (٢/ ٤٤٠) وغيرها، وابن كثير في «البداية»: (١٤/ ٨٢١).

العلمُ إلا به. وهو [قول][1] طائفة من المتفلسفة والمتصوفة، كصاحب «الإحياء» و«كيمياء السعادة» و«مِشْكاة الأنوار» و«جواهر القرآن»[2] يشير

---

(١) سقطت من الأصل.

(٢) جميعها لأبي حامد الغزالي وكلها مطبوعة ثابتة النسبة إليه إلا «كيمياء السعادة» فإن له نسختين: فارسية مطوّلة وهذه ثابتة، وأخرى عربية مختصرة مشكوك في نسبتها انظر «مؤلفات الغزالي»: (ص/ ٢٧٥، ١٧٢).

قال في «الإحياء»: (١/ ٣١): (علم الصديقين والمقربين ـ أعني علم المكاشفة ـ **فهو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة** وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة كان يسمع من قبل أسماءها فيتوهم لها معاني مجملة غير متضحة فتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه وبصفاته الباقيات التامات وبأفعاله وبحكمه في خلق الدنيا والآخرة... فنعني بعلم المكاشفة: أن يرتفع الغطاء حتى تتضح له جلية الحق في هذه الأمور اتضاحًا يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه، **وهذا ممكن في جوهر الإنسان لولا أن مرآة القلب قد تراكم صدؤها وخبثها بقاذورات الدنيا، وإنما نعني بعلم طريق الآخرة العلم بكيفية تصقيل هذه المرآة عن هذه الخبائث** التي هي الحجاب عن الله سبحانه وتعالى وعن معرفة صفاته وأفعاله، وإنما تصفيتها وتطهيرها بالكف عن الشهوات والاقتداء بالأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم في جميع أحوالهم، فبقدر ما ينجلي من القلب ويحاذي به شطر الحق يتلألأ فيه حقائقه **ولا سبيل إليه إلا بالرياضة**.. وهذه هي العلوم التي لا تسطَّر في الكتب ولا يتحدث بها من أنعم الله عليه بشيء منها إلا مع أهله وهو المشارك فيه على سبيل المذاكرة وبطريق الأسرار..)اهـ وقال في «كيمياء السعادة ـ ضمن مجموعة رسائل الغزالي»: (٥/ ١٣٥ ـ ١٣٨): (وتحتاج أن تعرف في ضمن ذلك أن القلب مثل المرآة واللوح المحفوظ مثل المرآة أيضًا؛ لأن فيه صورة كل موجود، وإذا قابلت المرآة بمرآة أخرى حلَّت صورة ما في إحداهما في الأخرى، وكذلك تظهر صورة مافي اللوح المحفوظ إلى القلب إذا كان فارغًا من شهوات الدنيا... ولا تظن أن هذه الطاقة تنفتح بالنوم والموت فقط، بل تنفتح باليقظة لمن أخلص الجهاد والرياضة، وتخلص من سدّ الشهوة =

إلى ذلك، لكن قيل: إنه رجع عن ذلك في آخر عُمره[1].

وقالت طائفة: إنه لا تأثير لذلك في العلم، ولكن يُحَصَّل به ثواب أو يُدْفع به عقاب، وهو قول كثير من أهل النظر والكلام وغيرهم.

والقول الثالث ـ وهو الصواب ـ: أن ذلك عَونٌ على بعض العلوم، وشرط في حصول بعض العلوم، ليس مستقلاً بتحصيل العلم، بل من العلم ما لا يحصل إلا به؛ فإن الفسقَ والمعاصي تَرِين على القلوب حتى تمنعها الهداية والمعرفة، كما دلَّت على ذلك نصوصُ الكتاب والسنة.

ومن المعلوم ما تُعين هذه الطريق عليه فيحصل به العلم ليس مما يحصل بدونه، فإن أهل الأعمال الصالحة ييسر الله عليهم العلم، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا۟ مَا يُوعَظُونَ بِهِۦ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا ﴿٦٦﴾ وَإِذًا لَّءَاتَيْنَٰهُم مِّن لَّدُنَّآ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٦٧﴾ وَلَهَدَيْنَٰهُمْ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا ﴿٦٨﴾﴾ [النساء/ ٦٦ ـ ٦٨] وقال تعالى: ﴿يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ﴾ [المائدة/ ١٦].

= والغضب والأخلاق القبيحة والأعمال الرديئة..)اهـ.

وانظر ردود شيخ الإسلام عليه في «الفتاوى» (٢/ ٦٤ و١٢/ ٦٩و١٧/ ١٢١ ـ ١٢٢)، و«بيان تلبيس الجهمية»: (١/ ٢٦٦ وما بعدها ـ القاسم)، و«الصفدية»: (١/ ٢١٢ ـ ٢١٣)، و«المنهاج»: (٥/ ٤٢٨ ـ ٤٣٣ وهو مهم).

(١) قال عبدالغافر الفارسي ـ وهو ممن جالسه وخبره ـ: (وكانت خاتمة أمره إقباله على طلب حديث المصطفى ﷺ ومجالسة أهله ومطالعة (الصحيحين)، ولو عاش لسبق الكل في ذلك الفن بيسير من الأيام)اهـ. انظر «المنتخب من السياق لتاريخ نيسابور»: (ص/ ٧٤ للصريفيني)، و«تاريخ الإسلام»: (وفيات سنة ٥٠٥ص/ ١١٨).

وقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَءَامِنُواْ بِرَسُولِهِۦ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِۦ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِۦ﴾ [الحديد/ ٢٨]. والآيات في هذا المعنى كثيرة، وهذا بابٌ واسعٌ.

والقرآنُ يدلُّ على ما أرانا الله من الآيات في أنفسنا وفي الآفاق، كما قال: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ [فصلت/ ٥٣] أي: حتى يتبين لهم أن القرآنَ حقٌّ، فقد أخبر أنه سَيُرِي عبادَه من الآيات العيانية المشهودة ما يبين أنَّ آياتِه المسموعةَ حقٌّ[١].

ولم يُرِد بذلك ما تظنه طائفةٌ من أهل الكلام أنه مجرَّد إثبات العِلْم بالصانع بدلائل الآفاق والأنفس، فإن إثبات الصانع كان قد بَيَّن أدِلَّتَه قبل نزول هذه، وقد قال في هذه الآية: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا﴾ [فصلت/ ٥٣]، وهذا وعدٌ مُسْتقبل، وما دلَّ على الصانع وحده معلوم قبل نزول الآية، ولأن الضمير في قوله: ﴿أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ عائد على القرآن، كما يدلُّ عليه السياق. ومِنْ هذا الغلط ظنَّ بعضُهم أن المراد بدلائل الآفاق والأنفس الطريق النظرية، وهو الاستدلال بالأثر على المؤثِّر، والمراد بقوله: ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾ ﴾ [فصلت/ ٥٣] الاستدلال بالأثر على المؤثِّر، حتى ظنَّ ابنُ سينا ونحوه أن طريقهم في إثبات واجب الوجود بمجرَّد الوجود هو مدلول هذه الآية[٢].

---

(١) انظر «تفسير الطبري»: (٢٠/ ٤٦٢)، و«الوسيط»: (٤/ ٤١) للواحدي، و«معالم التنزيل»: (٤/ ٧٢)، والقرطبي: (١٥/ ٢٤٤).

(٢) انظر كلامهم وجواب المصنف في «الفتاوى»: (٣/ ٣٣١)، و«الدرء»: (٣/ ١٣٣ ـ ١٣٥) رد فيه على الشهرستاني، و«الجواب الصحيح»: (٦/ ٣٧٨ ـ ٣٧٩).

وآخرون من المتصوِّفة ظنوا أن طريقتهم في أنهم يعرفون الرب ابتداء، ثم يعرِفُون به المخلوقات هو مدلول الآية. والآية دلت على [أن][1] شهادة الله بصدق القرآن كافية عن الآيات العيانية [ق١٣] التي سنريهم إياها في الآفاق وفي أنفسهم.

ولا ريب أن صدق القرآن المعلوم بها، وبما أَرْسَل به الرسل من الآيات، والمعلوم بدلائل الأنفس والآفاق = يتضمن من العلم أضعافَ ما ذكره هؤلاء، فإنَّ في ذلك من العلم بالله، وأسمائه وصفاته، وملائكته وأنبيائه، وأمره ونهيه، ووعده ووعيده، وغير ذلك مما يتضمن الحق مما ذكروه وما لم يذكروه، مع تنزيهه عما يدخل في كلامهم من الباطل. وهذه الأمور مبسوطة في غير هذا الموضع[2].

* * *

(١) زيادة يستقيم بها الكلام.

(٢) أشرنا إلى بعض هذه المواضع فيما سبق.

فصل

وما ذَكَر بعد هذا من زلزال المؤمنين وقول المنافقين فهو في القرآن، لكن ذِكْره مع هذا الدعاء غير مناسب، فإن هذا إنما يقال إذا كان الوعد من الله ورسوله لا من آحاد الناس. والدعاء بعلم الغيب لا يناسب زوالَ الخوف، اللهم إلا أن يكون الداعي وعدَ أصحابه بأمرٍ فلم يحصل، فدعا أن يُطالع بالغيب حتى لا يخطىء كشْفُه، وهذا من عدوانه، حيث قَفَى ما ليس له به علم.

الموضع الثالث: قوله في لفظ الحزب المكتوب[1]: (**فقد ابتُلِي المؤمنون وزُلْزِلوا زلزالاً شديدًا، فيقول**[2] **المنافقون والذين في قلوبهم مرض...**)، فهذا ليس بسديد؛ فإن الابتلاء لم يكن لأجل هذا القول، بل كان ليحصل لهم من اليقين والصبر، متأوِّلون[3] به ما وعدهم الله به من الكرامة، كما قال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلِكُم ۖ مَّسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ وَزُلْزِلُوا۟ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ ۗ أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ ﴿٢١٤﴾﴾ [البقرة/ ٢١٤].

الموضع الرابع: وهو يتضمَّن مواضعَ متعددة، منها قوله[4]: (**وسخِّرْ لنا هذا البحرَ**[5]**، وكلَّ بحرٍ هو لك في الأرض والسماء، والمُلْك**

(١) «حزب البحر ـ درة الأسرار»: (ص/ ٧٥)، و«أبو الحسن الشاذلي ـ عمار»: (٢/ ١٩٧).

(٢) في المصادر: (وإذ يقول).

(٣) كذا في الأصل.

(٤) «حزب البحر» المصادر السابقة.

(٥) وفي المصادر بعد قوله: (وسخر لنا هذا البحر [كما سخرت البحر لموسى، =

والملكوت، وبحر الدنيا وبحر الآخرة).

قال[1]: هذا كلام لا يقوله من يتصوَّر ما يقول! فإن الإنسان إذا كان راكبًا بحرًا من البحار فما يصنع حينئذٍ بتسخير البحار البعيدة؟!

ثم قوله: «وبحر الآخرة» من أين في الآخرة بحرٌ غير جهنم[2]؟!

وقوله أيضًا: «كل بحر في الملك والملكوت» الملكوت هو تأكيد الملك وباطنه وحقيقته[3]، فليس هو خارجًا عنه على لغة القرآن وقول سلف الأمة وأئمتها، ولكنَّ بعضَ المتأخرين زعم أن الملكَ: عالم الأجسام، وعالم الملكوت: عالم العقول.

ومنهم من يُفَرِّق بين عالم الملك والملكوت والجبروت، فيجعل هذا عالم العقول، وهذا عالم النفوس، وهذا يوجد في كلام أبي حامد وأمثاله، وهو مبنيٌّ على قول الفلاسفة الدهرية الذين يجعلون الملائكة

= وسخرت النار لإبراهيم، وسخرت الجبال والحديد لداود، وسخرت الريح والشياطين والجن لسليمان]..). وسيشير المصنف إلى هذه التكملة أثناء نقاشه الآتي.

(١) كذا في الأصل، ولعلها زيادة من الناسخ.

(٢) أخرج أحمد رقم (١٧٩٥٩)، والحاكم: (٤/ ٥٩٦)، والبيهقي في «الكبرى»: (٤/ ٣٣٤) وغيرهم عن يعلى بن أمية ـ رضي الله عنه ـ أن النبي ﷺ قال: (البحر هو جهنم). وفي سنده ضعف.

وعن سعيد بن المسيب قال: قال علي رضي الله عنه لرجل من اليهود: أين جهنم؟ فقال: البحر، فقال: ما أراه إلا صادقًا (والبحر المسجور) (وإذا البحار سُجِرَت) ـ مخففة ـ. أخرجه ابن جرير: (٢١/ ٥٦٨)، وابن أبي حاتم، وابن المنذر، وأبو الشيخ ـ كما في «الدر المنثور»: ٦/ ١٤٦ ـ.

(٣) تكررت في الأصل.

خارجة عن ملك الله، ويقولون: إنهم ليسوا أجسامًا يُشار إليها، ولا تصعد ولا تنزل، ولا توصف بحركة ولا سكون، [ق١٤] ولا هي داخل الأفلاك ولا خارجها، ولا تُرَى ولا يُسْمع لها كلام، وليس هذا من دين أهل الملل، المسلمين ولا غيرهم، وقد بُسِط القولُ في فساد هذا بما ليس هذا موضعه[١].

وصاحب الحزب وأمثالُه من المتأخرين ينظرون في كتب الصوفية التي فيها ما هو مبنيٌّ على أصول الفلاسفة المخالفة لدين المسلمين، فيتلقَّون ذلك بالقبول، ولا يعرفون حقيقتَه، ولا ما فيه من الباطل المخالف لدين الإسلام، مثل ما يوجد في كلامهم من دعوى أحدهم أنه يطَّلِع على اللوح المحفوظ، وأنه يأخذ مراده[٢] من اللوح المحفوظ، ونحو ذلك. فإنَّ اللوح المحفوظ عند المتفلسفة كابن سينا وأتباعه هو النَّفْس الفَلَكِيَّة، وعندهم أن نفوس البشر تتصل بالنفس الفَلَكية أو بالعقل الفَعَّال في المنام، أو في اليقظة لبعض الناس، وهم يدَّعون أن ما يحصل للناس من المكاشفة يقظةً ومنامًا هو بسبب اتصالها بالنفس الفلكية، والنفس الفلكية عندهم هي سبب حدوث الحوادث في العالم، فإذا اتصلت بها نفس البشر انتقش فيها ما كان في النفس الفلكية[٣].

---

(١) انظر الكلام في ذلك في «مجموع الفتاوى»: (١١/ ٢٣٢)، و«الرد على المنطقيين»: (ص/ ١٩٦)، و«بغية المرتاد»: (ص/ ٢١٨).

(٢) الأصل: مرنداه! وهو تحريف.

(٣) وقد فصل المصنف الرد عليهم في «الرد على المنطقيين»: (ص/ ٤٧٤ ـ فما بعدها)، و«درء التعارض»: (١٠/ ١٨٩)، و«الفتاوى»: (١٠/ ٤٠٢ ـ ٤٠٣) وغيرها. وانظر ما سيأتي (ص/ ١٣٩، ١٤١).

وهذه الأمور لم يذكرها قدماء الفلاسفة، إنما ذكرها ابنُ سينا ومن تلقَّى عنه، ويوجد في بعض كلام أبي حامد، وابن عربي، وابن سبعين، وأمثال هؤلاء الذين تكلموا في التصوف والحقيقة، على قاعدة الفلاسفة لا على أصول المسلمين، ولهذا خرجوا بذلك إلى الإلحاد كإلحاد الشيعة الإسماعيلية، والقرامطة الباطنية.

وهذا بخلاف عُبَّاد أهل السنة والحديث وصوفيتهم، كالفُضَيل بن عِياض، وإبراهيم ابن أدهم، وأبي سليمان الداراني، ومعروف الكرخي، والسَّرِي السَّقَطِي، والجُنَيد بن محمد القواريري، وسَهْل بن عبدالله التُّسْتَري، وعَمْرو بن عثمان المكي، فإن أولئك من أعظم الناس إنكارًا على من هو خيرٌ من الفلاسفة، كالمعتزلة من أهل الكلام، وكالكُلَّابية، فكيف بالفلاسفة؟!

والمتكلمون في التصوف والحقائق ثلاثة أصناف:

* قومٌ على مذهب أهل الحديث والسنة، كهؤلاء المذكورين.

* وقومٌ على طريقة بعض أهل الكلام من الكُلَّابية أو غيرهم، كأبي القاسم القُشَيري وغيره.

* وقومٌ خرجوا إلى طريقة المتفلسفة، مثلُ من سلك مَسْلك «رسائل إخوان الصفا»[1]، ومن ذلك قطعة توجد في كلام أبي حَيَّان

---

(١) وهي إحدى وخمسون مقالة، خمسون منها في أنواع من الفلسفة، ومقالة جامعة لأنواع المقالات. ومؤلفوها هم (إخوان الصفا وخلان الوفا) وهم جماعة من الشيعة الباطنية كتموا أسماءهم ـ وقد عُرِف بعضهم ـ اجتمعوا على تصنيف كتاب في أنواع الفلسفة ممزوجة بالشريعة، ثم بثوها في الوراقين =

التوحيدي[1].

وأما ابن عربي وابن سبعين وغيرهما ونحوهما فحقائقهم فلسفية، غيَّروا عبارتها وأخرجوها[2] في قالب التصوف، أخذوا مُخَّ الفلسفة فكَسوه لِحاءَ الشريعة[3].

= فانتشرت في الناس.

قال المصنف: وهذا الكتاب هو أصل مذهب القرامطة الفلاسفة، وهم ينسبونها إلى جعفر الصادق، ليجعلوا ذلك ميراثًا عن أهل البيت، وهذا من أقبح الكذب وأوضحه فإنه لا نزاع بين العقلاء أن «رسائل إخوان الصفا» إنما صنفت بعد المائة الثالثة في دولة بني بويه قريبًا من بناء القاهرة. اهـ. بتصرف. انظر «بغية المرتاد»: (١/ ٣٢٩)، و«إخبار العلماء»: (١/ ١٠٧ ـ ١١٥) للقفطي.

(١) انظر «الفتاوى»: (٦/ ٥٩)، و«بغية المرتاد»: (ص/ ٤٤٩).

وقد زعم المازريُّ أن أغلب مادة الغزالي في التصوف عن التوحيدي، وأن له ديوانًا كبيرًا في ذلك لم يصلنا منه شيء. نقله عنه المصنف في «شرح الأصفهانية»: (ص/ ٥٦٦ ـ ٥٦٩) ثم رد عليه بأنه (لم يكن للمازري من الاعتناء بكتب الصوفية وأخبارهم ومذاهبهم ماله من الاعتناء بطريقة الكلام وما يتبعه من الفلسفة ونحوها فلذلك لم يعرف ذلك.

قال: ولم تكن مادة أبي حامد من كلام أبي حيان التوحيدي وحده، بل ولا غالب كلامه منه، فإن أبا حيان تغلب عليه الخطابة والفصاحة وهو مركب من فنون أدبية وفلسفية وكلامية وغير ذلك ـ وإن كان قد شهد عليه بالزندقة غير واحد وقرنوه بابن الراوندي كما ذكر ذلك ابن عقيل وغيره ـ وإنما كان غالب استمداد أبي حامد من كتاب أبي طالب المكي الذي سماه قوت القلوب، ومن كتب الحارث المحاسبي وغيرها، ومن رسالة القشيري، ومن منثورات وصلت إليه من كلام المشايخ. .)اهـ.

(٢) الأصل: «أخرجوا».

(٣) وقد قال المصنف مثل ذلك في ابن سينا ونحوه من الفلاسفة، انظر «الفتاوى»: =

[ق١٥] وابن سينا ذكر في آخر «إشاراته»[(١)] الكلام على مقامات العارفين بحسب ما يليق بحاله، وذلك يعظّمه من لم يعرف الحقائق الإيمانية والمناهج القرآنية.

وأبو حامد الغزالي قد ذكر شيئًا من ذلك في بعض كتبه، لا سيما الكتب «المضنون بها على غير أهلها»، و«مشكاة الأنوار» و«جواهر القرآن»، و«كيمياء السعادة»[(٢)]، ونحو ذلك، ولهذا قال صاحبه أبو بكر بن العربي: شيخُنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منه فما قدر[(٣)].

لكن أبو حامد مع هذا يُكَفِّر الفلاسفةَ في غير موضع، وبيَّن فسادَ طريقتهم وأنها لا تُحَصِّل المقصود[(٤)]، وهو في آخر عمره اشتغل بالبخاري، ومات على ذلك[(٥)]. ولهذا قيل: إنه رجع عن هذه الكتب. ومن الناس من يقول: إنها مكذوبة عليه، ولهذا كَثُر كلامُ الناس فيه لأجلها، كما تكلَّم المازَرِيُّ، والطرطوشي، وأبو [الحسن] المرغيناني[(٦)] والقُشَيري، وابن عقيل، وابن الجوزي، والقرطبي،

= (١٠/ ٤٠٢)، وقاله في الغزالي (٤/ ١٦٤).

(١) (٤/ ٨١٨ ـ ٨٢٧).

(٢) انظر ما سبق (ص/ ٢٠ ـ ٢١) بشأن هذه الكتب، ومدى ثبوت بعضها إليه.

(٣) ذكر ذلك المصنف في عدد من كتبه «الفتاوى»: (٤/ ٦٦، ١٦٤)، و«الصفدية»: (١/ ٢١١، ٢٥٠)، و«الرد على المنطقيين»: (ص/ ٤٨٣).

(٤) انظر تكفير الغزالي لهم في «تهافت الفلاسفة»: (ص/ ٣٠٧ ـ ٣١٠) له. وانظر: «مجموع الفتاوى» (١٣/ ٢٣٨).

(٥) انظر ما سبق (ص/ ٣٣).

(٦) وقع في الأصل: «أبو حامد المرغيناني ويبت»، و«أبو حامد» خطأ وصوابه =

وأبو البيان الدمشقي، وغيرهم، وهذه الأمور مبسوطة في غير هذا الموضع[1].

والمقصودُ هنا أن لفظ الملكوت والجبروت في كلام كثير من المتأخرين يريدون به غير ما أراد الله ورسوله، فيتكلَّمون بالألفاظ الواردة في الكتاب والسنة ومرادهم بها غير ما أراد الله ورسوله؛ فيحصل بذلك ضلال لكثير من الناس، فإنَّ النبي ﷺ كان يقول في ركوعه وسجوده: «**سُبْحَانَ ذي الجَبَرُوت والمَلَكُوت والكِبْرِيَاء والعظمة**»[2]، وهو لم يُرِد بالجبروت والملكوت العقولَ والنفوسَ التي تقصدهما الفلاسفة باتفاق علماء المسلمين، ولا يقول مسلم: إن ملائكة الله الذين وصفهم في كتابه هي العقول العشرة، والنفوس الفلكية التي يذكرها الفلاسفة.

وهؤلاء الفلاسفة يقولون: إنَّ العقل الأول هو المُبْدِع لكلِّ ما سوى

= أبو الحسن، وهو أبو الحسن علي بن أبي بكر الفرغاني برهان الدين المَرْغيناني الحنفي ت(٥٩٣). ترجمته في «الجواهر المضية»: (٢/ ٦٢٧)، و«تاج التراجم»: (ص/ ٢٠٧)، و«الفوائد البهية»: (ص/ ١٤١ ـ ١٤٤). والكلمة بعد الاسم لم يتبين معناها والسياق بدونها مستقيم.

(١) رجح المصنف في «الفتاوى»: (١٣/ ٢٣٨) أنه ألف هذه الكتب لكنه رجع عنها بعد ذلك. وانظر ما سبق (ص/ ٢١).

(٢) أخرجه أحمد رقم (٢٣٩٨٠)، وأبو داود رقم (٨٧٣)، والنسائي رقم (١٠٤٩)، والترمذي في «الشمائل» رقم (٣١٣)، والبيهقي: (٢/ ٣١٠) وغيرهم من حديث عوف بن مالك. والحديث صححه النووي في «خلاصة الأحكام»: (١/ ٣٩٦)، وقال في «الأذكار»: (ص/ ٨٦): هذا حديث صحيح رواه أبو داود والنسائي في سننهما، والترمذي في كتاب الشمائل بأسانيد صحيحة. وحسَّنه الحافظ ابن حجر في «نتائج الأفكار»: (٢/ ٧٤ ـ ٧٥) وتعقب النوويَّ في تصحيحه له.

الله، والعقل الفعَّال العاشر هو المبدع لكل ما تحت فلك القمر.

ومعلومٌ أن هذا من أعظم الكفر في دين المسلمين، فإنَّ مسلمًا لا يقول: إن مَلكًا من الملائكة خلق كلَّ ما تحت السماء، ولا يقول: إن مَلكًا من الملائكة خلق جميع المخلوقات، بل القرآن قد بَيَّن كفرَ من قال: إنهم متولِّدون عنه، فكيف بمن قال: هم متولِّدون عنه، وأنهم خالقون لجميع المخلوقات؟! قال الله تعالى: ﴿ وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا سُبْحَٰنَهُۥ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِۦ مُشْفِقُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾ [الأنبياء/ ٢٦ ـ ٢٨]، وقال تعالى: ﴿ ۞ وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ ﴿٢٦﴾ ﴾ [النجم/ ٢٦] [ق١٦]، وقال تعالى: ﴿ لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ۚ وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا ﴿١٧٢﴾ ﴾ [النساء/ ١٧٢].

والآيات في هذا المعنى كثيرة، وقد بُسِط الكلام على هذا في غير هذا الموضع[1]، فإن المرض بهذه الأمور كثيرٌ في كثيرٍ من الناس، والله يهدي من يشاء إلى صراطٍ مستقيم. والمقصودُ هنا التنبيه على بعض ما في هذا الحِزْب.

وأيضًا: فإن هذا الحزب صُنِّف للدعاء به عند ركوب البحر، والجُهَّال الذين يتلونه كما يُتلى القرآن يقرؤه أحدُهم وهو في البر ليس له

(١) انظر: «الرد على المنطقيين»: (ص/ ٤٧٤ ـ فما بعدها)، و«بغية المرتاد»: (ص/ ٢٤٣)، و«الفتاوى»: (١٠/ ٤٠٢ ـ ٤٠٣، ١١/ ٢٣١ ـ ٢٣٣) وغيرها.

عزمٌ على ركوب البحر، فيبقى داعيًا يقول: سَخِّر لنا هذا البحر، ولا بحرَ عنده!!.

وصاحبُ الحزب ذهبَ ليحجَّ ويركب البحر، فمات ودُفِن بصحراء[1] عَيذاب[2] بمكانٍ يُسَمَّى: الحَرْجَة، قبل ساحل عَيذاب بأيام، قبل أن يركب البحر ويدعو به، فما حصل مقصودٌ لصاحبه فكيف لغيره؟!

وأيضًا: فقول القائل: (**سَخِّر لنا هذا البحرَ كما سَخَّرتَ البحرَ لموسى**) كلامٌ باطلٌ، فإنَّ الله فَرَق البحرَ لموسى حتى مشى على الأرض، لم يركب البحر، وهذا الداعي ليس مطلوبه أن يَفْرقه له، ولو طلب ذلك لم يَفْرقه الله له، فلا يجوز طلب تسخيرٍ كتسخيرِ موسى، وإن قال: أردتُ به أصلَ التسخير لا صفته، فقوله: «سَخِّر لنا هذا البحر» كافٍ فلا حاجة إلى التشبيه، مع أنَّ فَرْقَ البحرِ لموسى لا يُسَمَّى تسخيرًا، بل هو أعظم من التسخير.

وأيضًا: فإنَّ الله قد سَخَّر لنا ما في السموات وما في الأرض، فالتسخير نوعان: نوعٌ معتاد، ونوعٌ خارق للعادة.

فإن كان طلب التسخير المعتاد لم يكن في تشبيهه بخوارق العادات دون غيرها فائدة، بل يُقال: سَخِّرْهُ لنا كما سخرته لمن سَلَّمْتَه من عبادك، وكما سَخَّرت لنا ما في السموات والأرض.

---

(١) الأصل: «صحراة»!

(٢) عيذاب: مدينة على ساحل البحر الأحمر، سبق التعريف بها في المقدمة عند الكلام على وفاة الشاذلي.

وإن أراد به خَرْق العادة كما خُرِقت العادة لموسى وإبراهيم وداود وسليمان = كان هذا جهلاً، فإنَّ ركوبَ البحر والسلامة فيه ليس فيه خرق عادة.

والكلام المعروف في مثل هذا أن يقال: يا من فَرَق البحرَ لموسى، وجعل النار بردًا وسلامًا على إبراهيم، وسخَّرَ الريحَ والجنَّ لسليمان، سَخِّر لنا هذا البحر؛ لأن هذا وصفٌ لله بكمال القدرة العظيمة التي فعل بها هذه الأمور الخارقة للعادة، فيقال: يا مَنْ فَعَل هذا افعل بنا هذا.

وأمّا أن يقال: سَخِّر لنا هذا كما سَخَّرت هذا، فلم يُعْرَف عن المتقدمين مثل هذا الكلام، بل هو من الكلام المنكر الذي لا يقوله من يتصوَّر ما يقول. والنارُ لم تُسَخَّر لإبراهيم بل جُعِلت عليه بردًا وسلامًا، فلم ينتفع هو بها مع كونها نارًا بل غُيِّرت صفتُها، وتسخير الشيء يكون لمن ينتفع به مع بقاء حقيقته.

وكذلك موسى فُلِق له البحر ولا يقال لمثل هذا تسخير، بل هذا أبلغ من التسخير [ق١٧] وقد قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية/ ١٣] وقال: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ ﴿٣٢﴾ وَسَخَّر لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ﴿٣٣﴾﴾ [إبراهيم/ ٣٢ ـ ٣٣] وقال تعالى: ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ﴾ [الأعراف/ ٥٤].

الموضع الخامس: [قوله]: **(وامْسَخْهم على مكانتهم)** فإنَّ هذا دعاءٌ بالمسخ وهو غير جائز ولا يُجاب، والله أخبرَ أنه لو شاء فعل ذلك بقوله: ﴿وَلَوْ نَشَآءُ لَمَسَخْنَٰهُمْ عَلَىٰ مَكَانَتِهِمْ﴾ [يس/ ٦٧]. والله تعالى مسخَ قومًا قردةً وخنازيرَ لنوع من الكفر، وكذلك يمسخُ من هذه الأمة قومًا قردةً وخنازيرَ، وهذا في أنواعٍ من الكفر؛ كاستحلال المحرَّمات؛ من

سَبِّ الصحابة والخمر والمعازف، ونحو ذلك.

وأما المسلم العاصي فلا يجوز الدعاء عليه بالمسخ، ولا يُستجاب ذلك، وقد حرَّم الله الاعتداء في الدعاء، والصائل يُدْفَع بما يكف شرَّه، فإذا دُعِيَ عليه بما يكفُّ شرَّه حصل المقصودُ من غير احتياجٍ إلى مسْخِه.

الموضع السادس: قول القائل: (**بسم الله بابنا، تبارك حيطاننا، يَس سقفنا**) دعاء ليس مأمورًا به ولا من جنس المأمور، وهو مما تنكره القلوب، فإنَّ جَعْلَ كلامِ الله بمنزلة الباب والسقف والحيطان يحتاج مثله إلى أَثَر، وإلا فهو بدعة، وقد يُفْهم من ذلك انتقاص حُرْمته.

الوجه[1] **السابع**: أن يقال: مقصود هذا الدعاء كله تيسير الركوب في البحر ودفع العدوِّ، وهذا مطلوبٌ يسير ليس هو أعظم المطالب، وإنّ غالب من يركب البحرَ من الكفار والفُسَّاق يحصل لهم هذا، ليس هو مما يحتاج فيه أن تُبْتذل فيه آياتُ الله وأسماؤه هذا الابتذال.

الوجه الثامن: أنَّ هذا الدعاء لو كان سائغًا مشروعًا لم يكن مشروعًا إلا لمن يقصدُ ركوبَ البحر، فأما الدعاء به في المساجد والبيوت وغيرها من غير ركوب البحر، فإنه لا يفعله إلا جاهل لا يفقه ما يقول، أو يستهزىء بالله، وعلى التقديرين فيستحق العقوبةَ على ذلك، كمن يقول وهو لا يريد الركوب: اللهم سَخِّر هذا الفيل وهذا الجمل وهذا الفرس والبغل والحمار!! وليس هناك شيءٌ من الدواب، ولا هو يقصد ركوبه، فإنَّ هذا إمَّا جاهل بما يقول أو مستهزىء بمن يناجيه!

---

(١) هذا الوجه وما بعده تابعة للمواضع الستة السابقة.

أو يقول ولا طعام عنده وهو لايريد الأكل: اللهم أطعمني من هذا الطعام!

الوجه التاسع: أن هذا فيه انتزاع آيات من القرآن ووضعها في غير موضعها، وآيات أنزلت لمعاني اسْتُعْمِلت في غير تلك المعاني، وهذا إن كان سائغًا فيسوغ بقدر الحاجة، فأما أن يُجْعَل ذلك حِزْبًا [ق١٨] يُتْلى كما يُتْلى القرآن، ويجمع عليه في أوقات معتادة، فهذا لا يسوغ(١).

وقد تنازع الناسُ في قراءة آيات الحَرَس(٢) مع أنها قرآنٌ محض لم يُخْلَط بغيره، فكرهها طائفةٌ من العلماء؛ لأنه تلاوة للقرآن على غير الوجه المشروع، فأشبه تنكيس السورة، فإنه منهيٌّ عنه بالاتفاق. ومن رخص في قراءة آيات الحَرَس فإنه قد جاء ببعض ذلك حديثٌ رواه ابن ماجه(٣).

---

(١) صنف في الاقتباس غير واحد منهم السيوطي في رسالة مطبوعة ضمن «الحاوي»: (١/ ٢٥٩ ـ ٢٨٤).

(٢) وهي آيات تُجمع وتُخَص بالقراءة وتسمى «آيات الحرس». وقد اعتاد بعض المشايخ على قراءتها، انظر «السير»: (٢٢/ ٧)، و«ذيل طبقات الحنابلة»: (٣/ ١١٣، ٤/ ١٧٧)، وقد عدَّها أبو شامة المقدسي من البدع، وأنها لا أصل لها، انظر «الباعث على إنكار البدع والحوادث»: (ص/ ٢٦١).

(٣) رقم (٣٥٤٩).

والحديث هو: عن عبدالرحمن بن أبي ليلى عن أبيه أبي ليلى قال: كنت جالسًا عند النبي ﷺ إذ جاءه أعرابي فقال: إن لي أخًا وجعًا. قال: (ما وجع أخيك؟) قال: به لمم. قال: (اذهب فأتني به) قال: فذهب فجاء به فأجلسه بين يديه. فسمعته عوَّذه بفاتحة الكتاب، وأربع آيات من أول البقرة، وآيتين من وسطها، وإلهكم إله واحد، وآية الكرسي، وثلاث آيات من خاتمتها، وآية من آل عمران أحسبه قال: (شهد الله أنه لا إله إلا هو) وآية من الأعراف: (إن ربكم الله الذي خلق..) الآية، وآية من المؤمنين: (ومن يدع مع الله إلهًا آخر =

وأما هذا الحزب وأمثاله فإنه خَلْطٌ لكلام الله بغيره، ووضعٌ للآياتِ في غير مواضعها، وآياتٌ أُنْزِلت في بيان حال الكفار ومنعهم عن الهدى، واستُعْمِلت في دفع العدو، واللَّهُ ذكرها مخبرًا بها، وهذا ذكرها داعيًا بها.

وهذا إذا سُوِّغ استعمالُه وقتَ الحاجة، فلا يجوز أن يُجْعَل حزبًا يُتلى ويُجْتَمَع عليه، ولو جازَ هذا لجاز لكل شخص أن يصنع في آيات الله وأسمائه مثل هذا، ويصنف شيئًا لغرض معين مع ما فيه من الخطأ والضلال، ويَجْمَع عليه طائفةً من الجُهَّال يتلونه بالغدوِّ والآصال، كما يُتلى كلامُ المليك المتعال.

وقد تنازع العلماء في قراءة القرآن بالإدارة[1]، كما يُفْعَل

= لا برهان له به)، وآية من الجن: (وأنه تعالى جد ربنا ما اتخذ صاحبة ولا ولدًا)، وعشر آيات من أول الصافات، وثلاث آيات من آخر الحشر، وقل هو الله أحد، والمعوذتين. فقام الأعرابي قد برأ، ليس به بأس.

وأخرجه الطبراني في «الدعاء»: (ص/ ٣٣٠)، والحاكم: (٤/ ٤٥٨) وقال: قد احتج الشيخان رضي الله عنهما برواة هذ الحديث كلهم عن آخرهم غير أبي جناب الكلبي والحديث محفوظ صحيح ولم يخرجاه. وعلق الذهبي بقوله: الحديث منكر. وقال البوصيري في «مصباح الزجاجة»: (٢/ ٢٢٥): هذا إسناد فيه أبو جناب الكلبي وهو ضعيف، واسمه يحيى بن أبي حية.

(١) وصفتها: أن يقرأ بعضهم شيئًا من السورة، ثم هذا يتم ما قرأه هذا، وهذا يتم ما قرأه هذا، ومن كان لا يحفظ القرآن يترك قراءة ما لم يحفظه، فلا يحصل لواحد جميعُ القرآن.

ومن صفاتها: قراءتهم للسورة مجتمعين بصوت واحد.

وخلاصة كلام المصنف فيها: أنها حسنة عند أكثر العلماء، وقد كرهها طوائف من أهل العلم؛ كمالك، وطائفة من أصحاب الإمام أحمد وغيرهم، ومن رخَّص فيها كبعض أصحاب الإمام أحمد لم يقل: إنها أفضل من قراءة =

بالإسكندرية، فكرهها مالك وطائفة من العلماء من أصحاب أحمد وغيرهم، وقال في «العُتبية» عن مالك[1] لما سُئل عن القوم يجتمعون ويقرؤون في السورة الواحدة؟ فقال: هذا بدعة، ولم يكن من عمل الناس. وإن كان رخَّصَ فيها آخرون منهم ومن غيرهم، مع أنها قراءة كلام الله مَحْضًا.

الوجه العاشر: أن استعمال هذا الحزب ذريعة إلى استعمال ما هو شرٌّ منه كـ«الحزب الكبير»[2]، فإنَّ في ذلك من الأمور المنكرات والدعوات المحرَّمات ما يتعيَّن النهي عنه على أهل الديانات.

وإن كان قائلُه في زهدٍ وعبادةٍ، وله دين وإرادة، [و] كان له نَوعٌ من المكاشفات وخوارق العادات = فهذا لا يوجب عصمةَ صاحبه، ولا علمه بأسرار العبادات، ولا أن يستنَّ شيئًا من الأذكار والدعوات، إذ السنن المشروعة في أمور الدين للأنبياء والمرسلين لا لآحاد الصالحين.

= الانفراد، بل قراءة كلٍّ على حِدة أفضل من قراءتهم مجتمعين بصوت واحد. وأما قراءة واحد والباقون يستمعون له فلا يكره بغير خلاف، وهي مستحبة، وهي التي كان الصحابة يفعلونها كأبي موسى وغيره.

انظر: «مجموع الفتاوى»: (٣١/ ٥٠)، و«الاختيارات الفقهية»: (ص/ ٩٨)، و«الاقتضاء»: (٢/ ١٤٢). وقد ذكر الشاطبي هذه القراءة في البدع المُخفَّفة. «الاعتصام»: (٢/ ٢٩٧).

(١) أثر مالك ذكره في «البيان والتحصيل»: (١/ ٢٩٨)، والنووي في «التبيان»: (ص/ ١٣٠)، والمصنف في عدد من كتبه كما سلف قريبًا. وكتاب «العتبية» لابن حبيب لم يطبع، وهو مضمن في «البيان والتحصيل».

(٢) وهو المسمى: حزب البر.

وذلك مثل قوله في «الحزب الكبير»[(١)]: (**فالسعيدُ حقًّا من أغنيتَه عن السؤال منك، والشقيُّ حقًّا من حرمْتَه**[(٢)] **مع كثرة السؤال لك، فاغْنِنا بفضلك عن سؤالنا منك، ولا تحرمنا من رحمتك مع كثرة سؤالنا لك**).

فيقال: من المعلوم أنَّ أحدًا من المكلَّفين لا يستغني عن سؤال الله، بل السؤال عليه فرضٌ في صلاته بقوله: [ق١٩] ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾ [الفاتحة/ ٦ ـ ٧]، وهذا دعاء واجب على كل مسلم في كل صلاة، لا صلاة إلا به، وعند جمهور العلماء أنه رُكنْ في الصلاة لا تصح إلا به، وهو قول مالك والشافعي وأحمد والمشهور عند أبي يوسف، وعند بعضهم هو واجب وتاركه مسيء وإن لم يوجبوا عليه الإعادة، كما يقوله أبو حنيفة ومحمد[(٣)].

ومعلومٌ أنَّ ما كان واجبًا على العبد لم يكن مُستغنيًا عنه، إذ لابدَّ للعبد من أداء الواجبات، والصلاة عمود الدين لا تسقط لا عن الأنبياء ولا عن الأولياء ولا غيرهم، ومن اعتقد سقوطَها عن خواصِّ الأولياء فإنه يُستتاب فإن تابَ وإلا قُتِل.

فإنَّ كثيرًا من أهل الضلال يعتقدون سقوط الواجبات عن الأولياء الواصلين إلى الحقيقة، ويتأولون قوله: ﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ۝٩٩﴾ [الحجر/ ٩٩] قالوا: فإذا حصل اليقين سقطت العبادة، وهذا من جنس قول القرامطة الباطنية من المتفلسفة وغيرهم، الذين

---

(١) «حزب البر»: (ق٢أ).

(٢) مخطوطة الحزب: أحرمته.

(٣) انظر «المغني»: (٢/ ١٤٦ ـ ١٤٧)، و«الوسيط»: (٢/ ١٠٩) للغزالي، و«الذخيرة»: (٢/ ١٨٢ ـ ١٨٣) للقرافي، و«مختصر اختلاف العلماء»: (١/ ٢٩٥)، و«بدائع الصنائع»: (١/ ١٦٠).

يرون العبادات رياضة النفس حتى تصل إلى المعرفة التي يدَّعونها، فإذا وصل إلى المعرفة سقطت عنه(١).

ومن المعلوم أنَّ هذا خلاف دين الإسلام، وأنه قد عُلِمَ بالاضطرار من دين الإسلام: أن الصلوات الخمس لا تسقط عن أحد من الأولياء ولا شيءٍ من واجباتها إلا لعذر شرعيٍّ، مثل سقوط الطهارة للعجز عن استعمالها لعدمٍ أو خوفِ ضررٍ، وسقوطها بالجنون، وسقوط فعلها بالإغماء. وفي وجوب القضاء نزاع مشهور، ونحو ذلك مما هو معروف في مواضعه.

وقوله: ﴿حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ۝٩٩﴾ المرادُ به ما يوقن به من الموت وما بعده باتفاق السلف(٢)، كما في قوله الذي حكاه عن الكفار: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ ۝٤٢ قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ۝٤٣ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ ۝٤٤ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ ٱلْخَآئِضِينَ ۝٤٥ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤٦ حَتَّىٰٓ أَتَىٰنَا ٱلْيَقِينُ ۝٤٧﴾ [المدثر/ ٤٢ ـ ٤٧]. ومنه قول النبي ﷺ عن عثمان بن مَظْعون: «**أمَّا هذا فقد جاءه اليقين من ربه**»(٣).

ولهذا قال الحسن البصري: «لم يجعل الله لعبده المؤمن أجلاً دون

---

(١) وقد رد عليهم المصنف في مواضع كثيرة، انظر «الفتاوى»: (٢/ ٩٥ ـ ٩٦)، (١٠/ ١٦٦، ٥٠٣)، (١١/ ٤١٧ ـ فما بعدها، ٥٣٩ ـ ٥٤١).

(٢) نقله الطبري في «تفسيره»: (١٤/ ١٥٤ ـ ١٥٧) عن أهل التأويل، والواحدي في «الوسيط»: (٣/ ٥٣) عن جماعة المفسرين، وانظر رسالة «الإجماع في التفسير»: (ص/ ٣٣٤ ـ ٣٣٦).

(٣) أخرجه البخاري رقم (٢٦٨٧).

الموت»[1].

ولهذا قال الجُنَيد: تكلَّمَ قومٌ[2] بإسقاط الأعمال وهذه عظيمة، والذي يزني ويسرق أهون من هذا[3]. أو كما قال.

وأيضًا: فإن هذا كلام متناقض، فإنه يسأل أن يغنيه عن السؤال فيسقط [ق٢٠] السؤال بالسؤال، ويذكر أن الحرمان بكثرة السؤال قد يكون، وأن السعيد من أغنيته عن السؤال، فإن كان هذا الكلام حقًّا فصاحب هذا السؤال ليس بسعيد؛ لأنه لم يعتذر عن السؤال.

وأيضًا: فيقال: «**مَنْ لم يَسْألِ اللَّهَ يَغْضَبْ عليه**»[4]، فكيف يكون السعيد من أغناه عن السؤال؟! والسؤال لله يكون إما واجبًا وإما مستحبًّا، فكيف يكون السعيد من تَرَكَ الواجبات والمستحبات؟! قال تعالى: ﴿وَسْـَٔلُوا۟ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓ﴾ [النساء/ ٣٢]. وقال تعالى: ﴿ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ۝٥٥﴾ [الأعراف/ ٥٥].

وقد أخبر الله تعالى عن أنبيائه؛ كآدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى وغيرهم سؤاله ودعاءَه، وهؤلاء أسعد الخلق وأفضلهم، فكيف يكون السعيد من لم يسأل الله لغناه عن سؤاله؟!

---

(١) أخرجه ابن المبارك في «الزهد» رقم (١٨)، وأحمد في «الزهد»: (ص/ ٢٧٢)، وابن المقرئ في «المعجم» رقم (٧٥٠).

(٢) الأصل: «قومًا»، وفي مصادر الخبر ـ في إجابة على سؤال ـ: إنَّ هذا قولُ قومٍ تكلموا..

(٣) ذكره أبو نعيم في «الحلية»: (٤/ ٣٨٦)، وأبو القاسم القشيري في «الرسالة»: (١/ ٧٨ ـ ٧٩).

(٤) تقدم تخريجه (ص/ ٨ ـ ٩).

فإن قيل: المراد أن يعطيه بدون السؤال فلا يُحْوجه أن يسأل.

قيل: لم يحصل لأحد جميع مطالبه الدينية والدنيوية بدون السؤال، لا لأُولي العزم، ولا لمن دونهم، بل سيد الخلق محمد ﷺ كان أعظم الناس سؤالاً لربه، وبذلك أمَرهُ به فقال: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمد/ ١٩]، وقال: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا ۝١١٤﴾ [طه/ ١١٤]، وقد ثبت في الصحيح أنه كان يوم بدرٍ يقول: «**اللهمَّ أنجزْ لي ما وعدْتَني، اللهم... اللهم...**»[١] حتى أنزل الله الملائكة.

والأدعية في القرآن كثيرة، مثل قوله: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا...﴾ [البقرة/ ٢٨٦] الآية. فهذا دعاء شَرَعَه الله لرسوله وللمؤمنين.

والأدعية في الأحاديث الصحيحة كثيرة جدًّا مما كان يدعو بها رسول الله ﷺ ويعلمها للمؤمنين، بل المقام المحمود الذي يَغْبِطُه به الأوَّلون والآخرون هو الشفاعة يوم القيامة، وهو سؤالٌ لربِّه ودعاءٌ له، فإذا كان في أفضل مقاماته داعيًا لربه، فكيف يكون غيره مُستغنيًا عن السؤال؟!

وأصحابه ـ رضي الله عنهم ـ كانوا إذا توسَّلوا به واستشفعوا به واستسقوا به إنما يتوسَّلون بدعائه وسؤاله، وهذا هو استشفاعُهم به واستسقاؤهم به، ولهذا قال عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ في الحديث الصحيح لمَّا أَجْدَب الناسُ عامَ الرَّمادة: «اللهم إنّا كُنّا إذا أجْدَبْنا نتوسَّلُ بنبينا فتَسْقِينا، وإنا نتوسَّلُ إليك بعَمِّ نبينا فاسْقِنا»[٢] فإنما كانوا

---

(١) أخرجه مسلم رقم (١٧٦٣) من حديث عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ.
(٢) أخرجه البخاري رقم (١٠١٠) عن أنس أن عمر الحديث.

يتوسلون في حياته بدعائه وسؤاله، وتوسلوا بعده بدعاء العباس وسؤاله لقربه منه. وكذلك معاوية استسقى بيزيد بن الأسود الجرشي[1] وقال: «اللهم إنا نستسقي إليك بخيارنا [ق٢١] بيزيد، يا يزيد ارفع يديك إلى الله» فرفع يديه يدعو ويدعون[2].

ولهذا قال العلماء: يستحب الاستسقاء بأهل الصلاح والدين، والأَوْلَى أن يكون من أقارب رسول الله ﷺ، فيُتوسَّل إلى الله بدعائهم، ولو كان التوسُّل بذات النبي ﷺ والإقْسام به على الله مشروعًا، لكان التوسل بذاته والإقسام به على الله حيًّا وميتًا أولى من العباس ويزيد بن الأسود وغيرهما؛ لأن ذاته أفضل من ذواتهم، والإقسام به على الله ـ إن كان القَسَم بالمخلوق مشروعًا ـ أولى من الإقسام بهم، بخلاف ما إذا كان التوسل بدعاء الشخص وسؤاله، فإنه يتعذَّر[3] بموت النبي ﷺ كما يتعذّر الائتمامُ به في الصلاة والجهاد معه.

ومن هذا الباب: الحديث الذي رواه الترمذي والنسائي وغيرهما عن عثمان بن حُنَيف أنَّ أعمى أتى النبيَّ ﷺ فقال: يا رسول الله ادعُ اللَّهَ أن يَرُدَّ عليَّ بصري، فأمره أن يتوضَّأ ويصلي ركعتين ويقول: «**اللهمَّ إني أسألكُ وأتوجَّهُ إليك بنبيِّك مُحمَّد ﷺ نبي الرَّحمة، يا مُحمد يا رسول الله إنِّي أتوجَّه بكَ إلى ربِّي في حاجتي لِتقْضِيها، اللَّهمَّ فَشَفِّعْهُ**

(١) الأصل: الحرشي ـ بالحاء المهملة ـ وهو تصحيف.
(٢) أخرجه ابن سعد في «الطبقات الكبرى»: (٩/ ٤٤٨)، والبسوي في «المعرفة»: (٢/ ٣٨١)، واللالكائي في «أصول الاعتقاد»: (٩/ ٢١٥).
(٣) العبارة في الأصل: «فأما يعذر»، وكذا في الموضع الثاني، ولعل الصواب ما أثبت.

فيَّ»[1].

فهذا جاء إلى النبي ﷺ يطلب منه سؤاله لله، وأَمَرَه النبيُّ ﷺ أن يدعو هو أيضًا، ويتوسَّل إلى الله بسؤال الرسول، ولهذا أمره أن يقول في الدعاء: «اللهم فشفِّعْه فيَّ»، قال ذلك على أن النبي ﷺ دعا له، وأمرَه هو أن يسأل الله قبول شفاعة الرسول فيه. وكذلك حديث الأعرابي وسؤاله الغَيْث وإزالته، وهو في «الصحيحين»[2].

ومن قال: إن العبدَ قد يستغني عن سؤال الله ودعائه؛ فهو بمنزلة من قال: إنه يستغني عن عبادة الله وطاعته، بل سؤال الخلق لربهم أكثر من عبادتهم، فإنه يسأله المؤمن والكافر، ولا يعبده إلا المؤمن، قال الله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ ﴿٢٩﴾﴾ [الرحمن/ ٢٩]، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِى ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ ۖ فَلَمَّا نَجَّىٰكُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ ۚ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ كَفُورًا ﴿٦٧﴾﴾ [الإسراء/ ٦٧].

وإن قيل: المراد بذلك: يُلْهِمه عبادتَه وطاعتَه فيغنيه عن سؤاله.

قيل: سؤاله ودعاؤه الواجب والمستحب من أكبر عبادات العبد وطاعته، فكأنه قال: لا تجعلني أعبدك بسؤالك والتضرع إليك.

---

(١) أخرجه أحمد رقم (١٧٢٤٠)، والترمذي رقم (٣٥٧٨)، والنسائي في «الكبرى» رقم (١٠٤١٩)، وابن ماجه رقم (١٣٨٥)، وابن خزيمة رقم (١٢١٩)، والحاكم: (١/ ٣١٣). قال الترمذي: حديث حسن صحيح غريب. وصححه ابن خزيمة، وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين.

(٢) البخاري رقم (٩٣٣)، ومسلم رقم (٨٩٧) من حديث أنس بن مالك ـ رضي الله عنه ـ.

وكذلك لمَّا قيل: ﴿ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُۥ ﴾ [الزمر/ ٣٦]. قيل: «عبده» هنا هو الذي يعبده بما أمر، والدعاءُ الواجبُ والمستحبُّ من جملة ذلك.

فإن قيل: مراده: حاجات الدنيا، أي: اقْضِها لي بدون سؤال.

قيل: هذا باطل لوجوه:

أحدها: أنه لم يخصَّ سؤالاً من سؤال.

[ق٢٢] **الثاني**: أنه قال: (**فأخو الصلاح من أصلحته وأخو الفساد من أضللته، والسعيدُ حقًّا من أغنيته عن السؤال منك**)[(١)] وسياق الكلام يقتضي أنه طلب الاستغناء عن طلب الصلاح.

الثالث: أنه يقال: والسعيد مأمور بطلب مصالح دينه ودنياه، كما في قوله تعالى: ﴿ وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿٢٠١﴾ ﴾ [البقرة/ ٢٠١].

وقد كان النبي ﷺ في الأدعية المأثورة عنه فعلاً وتعليمًا لأمته يذكر صلاح الدين والدنيا، كقوله: «**اللهم اغْفِر لي وارْحَمْني واهدني وعافني وارزقني**»[(٢)].

وقوله: «**اللهم أصلح لي ديني الذي هو عِصْمَة أمري، وأصلح لي دُنْيَاي التي فيها معاشي، وأصلح لي آخرتي التي فيها معادي**»[(٣)].

---

(١) «حزب البر»: (ق٢أ).

(٢) أخرجه مسلم رقم (٢٦٩٧) من حديث الأشجعي ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) أخرجه مسلم رقم (٢٧٢٠) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

وقوله في الحديث الصحيح: «اللهم إني أعوذُ بك من المأثم والمَغْرَم»[1].

وقوله في الصحيح: «اللَّهُمّ إنِّي أعُوذُ بكَ من الَهمِّ والحَزَن، وأعُوذُ بك من العَجْز والكَسَل، وأعُوذُ بكَ من الجُبْنِ والبُخْلِ، وأعُوذُ بك من ضلَعِ الدَّيْن وغَلَبَةِ الرِّجالِ»[2].

وقوله في الحديث الصحيح: «اللهُمَّ رَبَّ السَّمواتِ السَّبع ورَبَّ العَرْشِ العظيم، ربَّنا وربَّ كلِّ شيء، فالقَ الحَبِّ والنَّوَى، مُنْزِلَ التوراةِ والإنْجِيلِ والقرآن، أعوذُ بك من شرِّ كلِّ دابَّةٍ أنتَ آخِذٌ بناصِيتها، أنت الأوّلُ فليس قبْلَك شيء، وأنْتَ الآخِرُ فليس بعدَك شيءٌ، وأنت الظاهرُ فليس فوقك شيءٌ، وأنت الباطن فليس دونك شيءٌ، اقْضِ عنِّي الدَّيْن وأغْنِني من الفقر»[3].

وفي الترمذي: «ليسأل أحدُكم ربَّه حاجَتَه كلَّها حتى شِسْعَ نَعْلِه إذا انقطَعَ، فإنه إن لم يُيَسِّرْه لم يتيسَّر»[4].

وما زال الأنبياءُ وأتباعُهم يسألون الله مصالحَ دينهم ودنياهم وآخرتهم، فمن هو الذي استغنى عن سؤال الله تعالى؟! ثم خاصية العبد

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٨٣٢)، ومسلم رقم (٥٨٩) من حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ.

(٢) أخرجه البخاري رقم (٢٨٩٣)، ومسلم رقم (١٣٦٥) من حديث أنس ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) أخرجه مسلم رقم (٢٧١٣) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٤) تقدم تخريجه مطولاً والكلام على لفظ (فإنه إن لم ييسّره لم يتيسر) (ص/٨ ـ ٩) حاشية ٣.

أن يسأل ربه، وخاصية الرب أن يجيبه، فمن ظنَّ أنه يستغني عن سؤاله فقد خرج عن رِبْقة العبودية.

وهذا من حماقات الجُهَّال الذين يسلكون مسلك المتفلسفة في العبادات ويقولون: إن المقصود منها إصلاح أخلاق النفس لتستعد للعلم، فيجعلون غاية الإنسان هو العلم، ويجعلون العلم ما يعرفونه من العلم الإلهي، وهم ضالون في هذا وهذا، كما قد بُسِط في موضعه[(١)]، فإن نفس حُبِّ الله هو من كمال النفس وسعادتها التي لا يتحصَّل إلا بها، وليس هو[(٢)] مقصود، والعلم بالله مقصود لنفسه، والعلم الإلهي الذي عندهم غايته معرفةُ وجودٍ مطلق [ق٢٣] لا يُتصور إلا في الأذهان لا في الأعيان.

وهؤلاء يجعلون الدعاء إنما هو قوة للنفس لتؤثر في هَيُولى العالم[(٣)]، والشفاعة إنما هي فيضٌ تفيض من الشافع على المشفوع، كما يفيض شعاع الشمس، فليس عند هؤلاء في الحقيقة سؤال لله ولا عبادة له، وعندهم كمال النفس في الفلسفة: التشبُّه بالإله على حسب الطاقة، فلا يجعلون العبد عابدًا لربه، ولا مستغنيًا به، بل تفيض عنه الأمور كما تفيض عن الرب عندهم، وعن العقول كالعقل الأول، والعقل الفعَّال،

---

(١) انظر «الرد على المنطقيين»: (ص/ ١٤٥)، و«الصفدية»: (٢/ ٢٣٢)، و«الفتاوى»: (٩/ ١٣٦).

(٢) أي العلم الإلهي الذي عندهم.

(٣) الهيولى: لفظ يوناني بمعنى: الأصل والمادة، وفي الاصطلاح: جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين: الجسمية، والنوعية. انظر «التعريفات»: (ص/ ٢٥٧)، و«التوقيف على مهمات التعاريف»: (ص/ ٧٤٥).

ويَدَّعون أن العقول التي يثبتونها هي من الملائكة في لسان الأنبياء، وهذا من أعظم الباطل الذي قد بُسِطَ الكلامُ عليه في غير هذا الموضع[1].

بل الملائكة من أعظم المخلوقات عبادةً لله وسؤالاً له، كما أخبر الله عنهم في كتابه بقوله: ﴿فَإِنِ ٱسْتَكْبَرُواْ فَٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُۥ بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْـَٔمُونَ ۩ (٣٨)﴾ [فصلت/ ٣٨].

ومن ظنَّ أنه يستغني عن سؤال ربِّه دعاه ذلك إلى الاستنكاف والاستكبار، وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ﴾ [غافر/ ٧] الآيات. وفي الصحيح: «**أن الملائكة تُصَلِّي على العَبْدِ ما دام في مصلاَّه**»[2].

فأين هذا مما تدَّعيه الفلاسفة من أن العقل الأول مُبْدِع كلِّ ما سوى الله، وأنَّ العقلَ الفعَّال مُبْدِعٌ لكلِّ ما تحت الفلك؟

وقد وقع طائفةٌ من أصولهم في الكتب المنسوبة إلى أبي حامد، مثل «مشكاة الأنوار»، و«المضنون به» وغير ذلك[3]، وكذلك في كتب البُوني[4] المتأخِّر وأمثاله، وفي كلام صاحب «الحزب» من هذه المواد

---

(١) انظر ما سبق (ص/ ٢٠ ـ ٢٢)، و«الفتاوى»: (١١/ ٢٢٩ ـ فما بعدها).

(٢) أخرجه البخاري رقم (٦٤٨)، ومسلم (٦٤٩/ ٢٧٤) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) سبق الكلام على كتبه (ص/ ٢٠ ـ ٢١).

(٤) البُوْني ـ نسبة إلى بونة على ساحل البحر بإفريقية ـ: هو أحمد بن علي بن يوسف أبو العباس المغربي. صاحب المصنفات في علم الحرف منها: شمس المعارف الكبرى والوسطى والصغرى. ولطائف الإشارات (ت٦٢٢). انظر «ديوان الإسلام»: (١/ ٢٥)، و«الأعلام»: (١/ ١٧٤)، و«كشف الظنون» =

الفاسدة ما أوجبَتْ مثل هذا الكلام، كما سننبِّه عليه إن شاء الله، فإنه قد ذكر في مصنَّفٍ له قطعةً من الحقائق مبنية على أصولِ متصوفةِ الفلاسفة، ويُشْبِهُ أن يكون أخَذَها من كتب صاحب الكتب المضنون بها، أو من نحوه.

وابنُ عربي، وابن سبعين، وابن[1] الطفيل صاحب رسالة حَيّ بن يقظان، وابن رُشد الحفيد = يستمدُّون من كلامه. ومن هذا الباب وقعوا في الإلحاد الذي شاركوا فيه ملاحدة الشيعة، وهم يسمونه التوحيد والتحقيق، و[هو][2] تحقيق الإلحاد الذي يخرج به الرجل من الدين كما تخرج الشعرةُ من العجين.

= (٢/ ١٠٦٢).

وقد ذكر المصنف البونيَّ وبعضَ مقالاته في «الفتاوى»: (١٠/ ٤٥١) فقال: «وكذلك أصحاب دعوات الكواكب الذين يدعون كوكبًا من الكواكب ويسجدون له ويناجونه ويدعونه ويصنعون له من الطعام واللباس والبخور والتبركات ما يناسبه، كما ذكره صاحب «السر المكتوم» المشرقي (وهو الفخر الرازي) وصاحب «الشعلة النورانية» البوني المغربي وغيرهما، فإن هؤلاء تنزل عليهم أرواح تخاطبهم وتخبرهم ببعض الأمور، وتقضي لهم بعض الحوائج، ويسمون ذلك روحانية الكواكب. ومنهم من يظن أنها ملائكة وإنما هي شياطين تنزل عليهم». اهـ.

(١) الأصل: «وأبي»! وهو خطأ، وهو: محمد بن عبدالملك بن محمد بن محمد بن طُفَيل القيسي أبو بكر الأندلسي، الطبيب الفيلسوف، له تصانيف في الفلسفة وغيرها (ت٥٨١). انظر: «عيون الأنبياء»: (٢/ ٧٨)، و«الإحاطة في أخبار غرناطة»: (٢/ ٤٧٨ ـ ٤٨٢)، و«وفيات الأعيان»: (٧/ ١٣٤).

وهذه الرسالة (حي بن يقظان) غرضه فيها بيان مبدأ النوع الإنساني على مذهب الفلاسفة.

(٢) زيادة لعل السياق يستقيم بها.

ثم إن صاحب الحزب خرج من ذلك إلى ضروبٍ من الحلول والاتحاد المقيد أو المطلق، كما سنذكره إن شاء الله.

وأيضًا: فقول القائل: «والشقيُّ حقًّا من حَرَمْته مع كثرة السؤال لك» كلامٌ مخالفٌ لما أخبر الله به ورسوله، فإنَّ في الصحيح[1] عن النبي ﷺ [ق٢٤] أنه قال: **«ما من عبدٍ يدعو اللَّهَ بدعوةٍ ليس فيها إثمٌ ولا قطيعةُ رحِمٍ إلا أعطاه الله بها إحدى خصالٍ ثلاث: إما أن يُعَجِّل له دعوتَه، وإما أنْ يَدَّخِر له من الخير مثلها، وإمَّا أنْ يصْرِفَ عنه من السوءِ مثلَّها»، قالوا: يا رسول الله إذًا نُكْثِر؟ قال: «اللَّهُ أكثر»**[2].

وقد قال عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ: «إني لا أَحْمِلُ همَّ الإجابة، وإنما أحمل همَّ الدعاء، فإذا أُلْهِمْتُ الدُّعاءَ فإنَّ الإجابة

---

(١) كذا في الأصل، وقد نسبه المصنف أيضًا للصحيح في «الفتاوى ـ التوسل والوسيلة»: (١/ ٢٢٣)، وللصحيحين في «الفتاوى»: (١٠/ ٣١٩). ولم أجده في الصحيحين ولا أحدهما.

(٢) أخرجه أحمد رقم (١١١٣٣)، وابن أبي شيبة: (٦/ ٢٢)، والبخاري في «الأدب المفرد» رقم (٧١٠)، والبزار رقم (٣١٤٣، ٣١٤٤ ـ الكشف)، وأبو يعلى رقم (١٠١٥)، والحاكم: (١/ ٤٩٣)، والبيهقي في «الشعب» رقم (١٠٨٩، ١٠٩٠)، وغيرهم من حديث أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ. قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد إلا أن الشيخين لم يخرجاه عن علي بن علي الرفاعي. وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد»: (١٠/ ١٤٨): رجال أحمد وأبي يعلى وأحد إسنادي البزار رجال الصحيح غير علي بن علي الرفاعي وهو ثقة.

وله شاهد من حديث عبادة بن الصامت ـ رضي الله عنه ـ أخرجه الترمذي رقم (٣٥٧٣) وقال: حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه. ومن حديث جابر ـ رضي الله عنه ـ أخرجه الترمذي رقم (٣٣٨١).

معه»[1].

وفي «الصحيحين»[2] عن النبي ﷺ أنه قال: «**ينزِل ربُّنا كلَّ ليلةٍ إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلثُ الليل الآخرُ فيقول: من يدعوني فأستجيبَ له، من يسألني فأُعْطيه، من يستغفرني فأغفرَ له، فلا يزال كذلك حتى يطلع الفجر**».

وفي رواية: «**لا أسأل عن عبادي غيري**»[3].

وفي الصحيح[4] أيضًا عنه أنه قال: «**إن في الليل لساعةً لا يوافقها رجلٌ مسلمٌ يسألُ اللَّهَ خيرًا مِن أمر الدُّنيا والآخرة إلا أعطاه إيَّاهُ، وذلك في كلِّ ليلة**».

وفي «الصحيحين»[5] عن يومِ الجمعة مثله.

وقد قيل: سبب الإجابة إما الطاعة للأمر، وإمَّا الإيمان بإجابته

---

(١) لم أجده، وذكره المصنف في «الاقتضاء»: (٢/ ٢٢٩)، و«الفتاوى»: (٨/ ١٩٣)، وذكره تلميذه ابن القيم في غير موضع من كتبه.

(٢) البخاري رقم (١١٤٥)، ومسلم رقم (٧٥٨) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) أخرجه أحمد رقم (١٦٢١٥)، والنسائي رقم (١٠٢٣٦)، وابن ماجه رقم (١٣٦٧)، وابن حبان رقم (٢١٢)، وغيرهم من حديث رفاعة الجهني ـ رضي الله عنه ـ. والحديث صحح سنده المصنف في «الفتاوى ـ حديث النزول»: (٥/ ٣٧٢).

(٤) أخرجه مسلم رقم (٧٥٧) من حديث جابر بن عبدالله ـ رضي الله عنهما ـ.

(٥) البخاري رقم (٩٣٥)، ومسلم رقم (٨٥٢) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

للداعي، فكيف يُقال: إنه يحرم عبده مع كثرة السؤال له، وإن هذا هو الشقي حقًّا؟! ثم إن هذا سؤال له ممكن أن يكون صاحبه من الأشقياء الذين حرمهم مع كثرة السؤال، وحينئذ فيلزم أن لا يُدْعى بهذا، فيكون هذا الدعاء باطلاً على قوله، كما هو باطلٌ على موجب الكتاب والسنة.

ومن ذلك قوله: (**واذكرنا إذا غَفَلْنا عنك بأحسن مما**[1] **تذكرنا به إذا ذكرناك، وارحمنا إذا عصيناك بأتمّ مما ترحمنا به إذا أطعناك**)[2].

فيقال: هذا الدعاء من الأدعية المحرَّمة التي لا يستجيبها الله، بمنزلة أن يقال: فَضِّل أهلَ الكفر على أهل الإيمان، وأهل الفجور على أهل البر، وفَضِّل الغافلين على الذاكرين! وهذا دعاء بخلاف ما أخبر الله أن يفعله، وبخلاف ما كتبه على نفسه، وسبقَتْ به كلمَتُه، وأخبرَتْ به رسله عنه؛ وقد قال تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾﴾ [ص/ ٢٨]، وقال: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [القلم/ ٣٥ ـ ٣٦]، وقال: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الجاثية/ ٢١].

فقد أنكر ـ سبحانه ـ على من ظنَّ أنه يساوي بين أهل طاعته وأهل معصيته، فكيف بمن يطلب منه أن يفضِّل العبدَ العاصي على المطيع؟! وقد قال تعالى: ﴿فَٱذْكُرُونِىٓ أَذْكُرْكُمْ﴾ [البقرة/ ١٥٢]، وفي الصحيح[3]: «من

---

(١) نسخة الحزب: «ما» وكذا ما بعدها.

(٢) «حزب البر»: (ق٣أ).

(٣) أخرجه البخاري رقم (٧٤٠٥)، ومسلم رقم (٢٦٧٥) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

ذَكَرني في نفسِه ذكرتُه في نفسي، ومن ذَكَرني في ملأٍ من خَلْقي ذكرتُه في ملأ. . . » الحديث.

وفي الصحيح[1]: «مَثَل الذي [ق٢٥] يذْكُر رَبَّه والذي لا يذكره كمَثل الحَيِّ والميِّت».

والله تعالى يقول: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ﴾ [فاطر/ ٢٢] فكيف يُسأل اللَّهُ أن يذكرَ الميتَ الغافلَ بأحسن مما يذكرُ الحيَّ الذَّاكِر؟!

وقد قال: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٥٦﴾﴾ إلى قوله: ﴿وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾﴾ [الأعراف/ ١٥٦ ـ ١٥٧].

فقد كتبَ رحمتَه لأهل طاعته المتَّقين لكتابه ولرسوله، وقد أخبر أنهم هم المفلحون. فكيف يكون من لم يُطِع اللَّهَ ورسولَه، بل يعصيه مثل هؤلاء؟! فهذا من الاعتداء في الدعاء الذي نهى الله عنه.

ولو قال الرجل: اللهم اجعلني أفضل من السابقين الأولين، لكان معتديًا، فكيف إذا قال: اجعل رحمتك لمن يعصيك أتمّ من رحمتك لمن يطيعك؟! والله قد وعد أهل طاعته بقوله: ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١٣﴾﴾ [النساء/ ١٣] وقال: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ ﴿١٤﴾﴾ [النساء/ ١٤].

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٦٤٠٧)، ومسلم رقم (٧٧٩) من حديث أبي موسى ـ رضي الله عنه ـ.

فإن قيل: قد يُراد بذلك أن المطيع قد يحصل له إعجابٌ وكِبْر، وصاحب المعصية يحصل له ذُلٌّ وخشية.

قيل: من كان عنده كِبْر أو عُجْب أو رياء فليس مطيعًا بل عاصيًا، ومعصيةُ[1] الكِبْر والعُجْب والرياء أعظمُ من معصية شُرْب الخمر، فالشارب الخاشع الخائف من ربه أقرب إلى رحمة ربه من الصائم المتكبِّر المُعْجَب المُرائي. فمن ظنَّ أن الطاعة صُوَر الأعمال فهو جاهل، بل اسم الطاعة يتناول طاعة القلب بالخوف والرجاء والإخلاص لله والشكر وغير ذلك، أعظم مما يتناول طاعةَ البدن كالصيام والقيام والصدقة، قال الله تعالى: ﴿۞لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ﴾ [البقرة/ ١٧٧] الآية.

وقد أجمع المسلمون على أن مجرَّد أعمال البدن بدون عمل القلب لا يكون عبادة ولا طاعة لله، وأن كل عمل لا يُراد به وجه الله فليس هو عبادة له. وفي الصحيح[2]: «**إنَّ في الجَسَد مضغةً إذا صَلحت صَلَح لها سائرُ الجسد وإذا فَسَدت فسدَ لها سائرُ الجسد، ألا وهي القلب**»، وهذا باب واسع.

وقد يقال: المراد إذا وقعنا في الغفلة والمعصية تداركْنا برحمتك وانقِذْنا منها إلى الذكر والطاعة، أعظم مما تفعل إذا لم[3] نقع في ذلك.

---

(١) الأصل: «ومعصيته»، وكذا ما بعدها.

(٢) أخرجه البخاري رقم (٥٢)، ومسلم رقم (١٥٩٩) من حديث النعمان بن بشير ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) الأصل: «إذا وقعنا لم..»، وكلمة (وقعنا) هنا لا معنى لها.

قيل: هذا خطأ من وجهين:

أحدهما: أن يقال: فهذا طالبٌ لأن يجعله ذاكرًا مطيعًا، لا أن يكون مذكورًا [ق٢٦] مرحومًا في حال الغفلة والمعصية أعظم مما يكون حال الذِّكر والطاعة.

والثاني: أنه لا يسوغ أن يدعوه بأن ينقله من حال الغفلة والمعصية إلى حالٍ أفضل مما ينقله في حال الذكر والطاعة، بل إذا كان يريد الانتقال إلى حالٍ أفضل من حاله، فهو إذا كان ذاكرًا مطيعًا يطلب الانتقال إلى ذكرٍ هو طاعة أفضل من ذلك الذكر والطاعة، فهو إن طلب أن يكون لأهل الغفلة والمعصية من الكرامة أعظم مما لأهل الذكر والطاعة مع مُقامِهم على ذلك = فهذا ممتنع، وهو مُراغمة لدين الله.

وعلى كلِّ تقدير لا نجعل الغافل والعاصي أفضل من الذاكر المطيع لا في الحال ولا في الابتداء، اللهم إلا إذا مُكِرَ بالذاكر المطيع فانتقل غافلاً عاصيًا، وانتقل الآخر ذاكرًا مطيعًا، فهذا ممكن، لكن لا يجوز لأحدٍ أن يدعو الله بأن ينقله من حال الذكر والطاعة إلى حال الغفلة والمعصية.

ومن هذا الجنس قوله: **(واجعل سيئاتنا سيئات من أحببت، ولا تجعل حسناتنا حسنات من أبغضت، فالإحسان لا ينفع مع البغض منك، والإساءة لا تضرُّ مع الحبِّ منك)**[1].

فإن القادح يقول: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ١٩٥﴾ [البقرة/ ١٩٥] فهو لا

---

(١) «حزب البر»: (ق٤أ).

يبغض الذين آمنوا وعملوا الصالحات، وهو يبغض الكفار فلا يحبهم، فحبُّه سبحانه مستلزم للحسنات، وبغضه مستلزم للسيئات.

فقوله: «**الإحسان لا ينفع مع البغض**» ليس بسديد، بل الإحسان الذي يستحق أن يسمَّى إحسانًا ـ وهو فعل الواجب والمستحب كما أمر ظاهرًا أو باطنًا ـ لا يكون إلا مع حبه لا مع بغضه.

ومن كان باطنه خلاف ظاهره وقال: إن عمله رياء أو إعجاب أو نفاق أو ريب وعدم إيمان، فهذا ليس عمله إحسانًا. وكذلك من ارتدَّ عن الإسلام فردَّتُه أحبطَتْ عملَه فما بقي محسنًا. وكذلك السيئات لا يُحِبها الله، والمسيء لا يحبُّ الله إساءَتَه، وإذا كان فيه إيمان وفجور فالله يحب إيمانه لا فجوره على مذهب أهل السنة والجماعة الذين لا يقولون بتخليد أهل الكبائر في النار، ولا يقولون بأن المعاصي تُحْبِط الإيمانَ كلَّه، بل يقولون: «**يُخْرَجُ من النَّار مَن في قَلْبِه مثقالُ ذرةٍ من إيمانٍ**»[1]، كما صح ذلك عن النبي ﷺ، فإنهم يقولون: [ق٢٧] الشخصُ الواحد يجتمع فيه ما يحبه الله من الطاعة، وما يبغضه الله من المعصية، ويستحقُّ الثوابَ على حسناته والعقاب على سيئاته.

وقد يُعتذر عن صاحب الحزب بأن المراد: جَعْل سيئاتنا مغفورةً بما يحبه من التوبة والحسنات لنكون ممن يُحِبّه من التوابين، ولا يجعل حسناتنا حابطة بما يبغضه من الكفر والمعاصي.

لكن يقول الطاعن: سياقُ كلامه، وأوله وآخره يدل على أنه ليس هذا مراده، فإن كلامه يقتضي أنه لا ينظر إلى ما تفعله العباد من الطاعات

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٤٤)، ومسلم رقم (١٩٣) من حديث أنس ـ رضي الله عنه ـ.

والمعاصي والأدعية والذكر والغفلة، بل يطلبُ من الربِّ بدون الطاعة والذِّكْر والدعاء ما هو فوق ما يُحصِّل بذلك، فيطلب منه أن لا يكون مع الذِّكْر والإحسان من الخاسرين.

وهذا كلامٌ يتضمن إلغاء الأمر والنهي، والوعد والوعيد، والثواب والعقاب، وجعل النعيم والعذاب يحصل للعباد بخلاف ما أخبرت به الرسل عن الله من وعده ووعيده.

ومثل هذا الرأي يحصل لقوم من الناس من المتصوفة وغيرهم من أهل الإرادة، سالكين طريق التألُّه والزهد والفقر، إذا نظروا إلى القَدَر والمشيئة المطلقة أعرضوا عمَّا جاءت به الرسل من الأمر والنهي والوعد والوعيد، ولا ريب أن هذا ضلالٌ مبين، وخروج عن اتباع السنن.

وأمْثَل من هؤلاء في العلم والقول طائفةٌ من أهل الكلام والفقه والتصوف من المثبتين للقَدَر يقولون: إن الأمر يصدر عن مشيئة محضة بلا حكمة ولا رحمة، وأنه ليس في المخلوقات أسباب ولا قُوَى، فهذا قولٌ قالته طائفة. وإن كان السلف وجمهور الفقهاء وأهل الحديث والصوفية وجمهور أهل الكلام على خلافه، لكنَّ هؤلاء مع هذا يقرون بالأمر والنهي والوعد والوعيد، ويقولون: إرسال الرسل، وإنزال الكتب، مما صدرت عن الرب بمشيئته، وعُلِمَت هذه الأمور بالسمع، وعُلِم وقوعُها لإخبار الله بها، فهم يقولون وسائر الملل: لا يجوز أن يُسأل ما قد أخبر أنه لا يفعله.

فقول صاحب الحزب مردود على أصلهم أيضًا كما هو مردود على أصل الجمهور، وبمثل[1] هذا الرأي الفاسد يفتري كثير من السالكين

---

(١) الأصل: «ومثل».

الناظرين إلى محض القَدَر، فإنهم إذا شهدوا الربوبية العامة والقيومية[1] الشاملة لكل شيء، وشهدوا الحقيقة الكونية، ورأوا توحيد الربوبية = ظنوا أن الكمال هو في الفناء في توحيد الربوبية، وهذا غَلَط عظيم وضلال مبين [ق٢٨] وقع فيه كثيرٌ من السالكين[2].

وكان قد وقع بين الجُنَيد وأصحابه وبين طائفة من الصوفية في زمانه كلام في هذا المقام، وهم يُسَمُّونه: الجَمْع، فقال الجُنَيد بعد هذا المقام: الفرق الثاني: تحقيق العبودية لله، وهذا الفرق الذي انتقل إليه المؤمن[3]، فإنَّ العبدَ كان في الفرق الأول يشهد أكثر المخلوقات، فانتقل إلى الجمع فيشهد وحْدَه الربوبية الشاملة لكل شيء، ثم بعد هذا عليه أن يشهد الفرق الثاني وهو الفرق بين المؤمن والكافر، والبر والفاجر، وبين الذين آمنوا وعملوا الصالحات، وبين المفسدين في الأرض، فيشهد أن لا إله إلا الله، فيفرق بينه وبين ما سواه، بأنه هو الإله الذي يستحق العبادة دون ما سواه، وأن عبادته بطاعة رسله، فيعبد الله بطاعة رسوله، فهذا فرق إلهي نبوي شرعي، وبه بعث الله الرُّسُل وأنزل الكتب.

والفناء في هذا المقام: أن يفنى بعبادة الله عن عبادة ما سواه، وبمحبته عن محبة ما سواه، وبطاعته عن طاعة ما سواه، وبخوفه عن خوف ما سواه، وبالتوكل عليه عن التوكل على ما سواه، وهذا هو دين الإسلام الذي بعث الله به الرسل وأنزل به الكتب.

وأمَّا الفناء في توحيد الربوبية؛ فذاك نقصٌ عن الشهود الواجب،

---

(١) الأصل: «القيومة» وستأتي على الصواب هنا (ص/ ١٠٤).

(٢) انظر «الفتاوى»: (٢/ ٤٥٧)، (٨/ ١٠١، ٣٦٩)، (١٠/ ٤٩٧).

(٣) من قوله: «تحقيق العبودية..» إلى هنا لحق، لكن لا توجد إشارة واضحة لمكانه، فلعله هنا.

وحَسْبُ صاحبه أن يكون معذورًا لغلبة الوارد عليه لا أن يكون مشكورًا، وهو كحال من غاب بمعبوده عن عبادته، وبمذكوره عن ذكره، وبمعروفه عن معرفته؛ حتى فَنِيَ من لم يكن، وبقي من لم يزل. فهذا حالٌ عارض لبعض السالكين، ليس هو من لوازم السلوك، ولا هو غايةٌ للسالكين، بل هو حالٌ ناقص بِكَوْنِ العجز صاحبه عن الشهود المطابق للحقيقة.

فإن ذلك هو أن يشهد الأمر على ما هو عليه، فيشهد عبوديته المحضة، ويشهد ربوبية ربه، ويشهد ـ مع كونه لا يَعْبُد إلا إيَّاه، وأنه يعبده بما شرع لا يعبده بالبدع ـ أنه هو الذي جعله كذلك، ولا حول ولا قوة إلا بالله. فيحصل له من الشكر، وشهود المِنَّة، والبراءة من الحول والقوة، ما يُحقق مع إخلاصه لله توكلَه عليه، وشكره له، وهو الذي[1] سماه الجُنَيد وأصحابه: الفرق الثاني، وهو الفرق الشرعي، والأول الذي انتقلوا عنه هو الفرق الطبيعي، فصاحب هذا يفرق بين الأمور بأمر الله ورسوله، وذاك بهواه ونفسه[2].

ولمَّا تكلم الجُنَيد بهذا نازعه فيه طائفة من الصوفية، وبعضهم كلمه[3] فيه، ووقع فيه كلام كثير، قد ذكر بعضه أبوسعيد بن الأعرابي في «أخبار النُّسَّاك»[4]، ولهذا صار الجُنَيد قدوةً في هذه الطريق، بخلاف

---

(١) يحتمل أن يكون هنا موضع اللحق الذي تقدمت الإشارة إليه في الصفحة السابقة، واحتماله هناك أقوى.

(٢) ذكر المصنف ما وقع للجنيد مع بعض الصوفية في عدة مواضع، انظر «الفتاوى»: (١٠/ ٢٤٣، ٤٩٧)، (١١/ ٢٤٥)، (١٤/ ٣٥٥)، (١٩/ ٢٧٨).

(٣) الأصل: «كلامه».

(٤) وهذا الكتاب من مصادر أبي نعيم في «الحلية» كما صرح به في (٢/ ٢٥)، =

أبي الحسين النوري[1] ونحوه [ق٢٩] ممن[2] اضطرب في هذا المقام، وتكلَّم في الجنيدِ وأصحابِه، وتكلم فيه الجُنَيدُ وأصحابُه، فإنَّ أولئك حصل لهم أمور أُنكِرت عليهم، والجُنَيد نفعَه الله بقيامه بالأمر والنهي.

فكلُّ شيخٍ سالك لم يقم بالأمر والنهي متابعًا في ذلك للكتاب والسنة والإيمان = فإنَّ الله لم يُرِد به خيرًا، كما ثبت في «الصحيح»[3]: «**مَنْ يُرِدِ الله به خيرًا يُفَقِّهْه في الدين**». فمن لم يُفَقَّه في الدين لم يُرد به خيرًا.

فمن سلك الطريق شاهدًا لتوحيد الربوبية، غير متفقِّهٍ في الأمر والنهي ولا عاملٍ بذلك، فإنه ضالٌّ مُضل، ولا بد أن يتناقض في طريقه لينظر في حقوق الله تعالى بعين القدر، وفي حظوظه بعين هواه، إذا نظر إلى الكفار والفجَّار نظر بعين القدر، وإذا نظر إلى من آذاه أو قَصَّر في حَقِّه ـ ولو كان من خيار أولياء الله ـ نظر بعين الهوى، فذمَّه وعابَه[4] وطلبَ عقابَه، وربما سعى في قتله بباطنه أو ظاهره لهوى نفسه لا لحقٍّ

= ونقل منه الذهبي في مواضع في «السير»: (١٥/٤٠٩)، (٤/٥٧٩)، (٩/٤٠٨).

(١) هو: أحمد بن محمد البغدادي أبو الحسين النُّوري المعروف بابن البغوي، من مشايخ الصوفية، ومن أقران الجُنيد (ت٢٩٥). ترجمته في «طبقات الصوفية»: (ص/١٦٤ ـ ١٦٩) للسلمي، و«حلية الأولياء»: (١٠/٢٤٩ ـ ٢٥٥)، و«الرسالة القشيرية»: (١/٨٣)، و«السير»: (١٤/٧٠).

(٢) الأصل: «من».

(٣) البخاري رقم (٧١)، ومسلم رقم (١٠٣٧) من حديث معاوية ـ رضي الله عنه ـ.

(٤) الأصل: «وعبابه»، ولعل الصواب ما أثبته.

ربِّه، وإن لم يقتله سلبه حاله، لنوعٍ من الحسد والهوى لا لأجل الأمر والتقوى، ويقول: إني متصرِّف بالأمر، والأمر مجمل لا يُفرّق بين الأمر الإلهي النبوي الشرعي الذي بَعَث به رسولَه، وبين أمرٍ نفسانيٍّ أو شيطاني يُلْقى في باطنه من جهة النفس والشيطان.

والأحوال ثلاثة: رحماني، ونفساني، وشيطاني[١].

فالرحماني ما وافق الكتاب والسنة، وما خرج عنهما فمِنَ النفسِ والشيطان، والله ورسوله بريئان منه وإن كان واقعًا بالقدر.

ونرى صاحبَ هذا المقام الفاسد يحتجُّ بالقدر، وبعضهم يروي أنَّ أهلَ الصُّفَّة قاتلوا النبيَّ ﷺ شهودًا للقدر وتوحيدًا للربوبية، وهذا من أعظم الفِرْية على الرسول ﷺ وعلى أصحابه[٢]! وهذا حال المشركين الذين احتجُّوا بالقدر على ترك التوحيد، وقالوا: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام/ ١٤٨] فإنْ طَرَد صاحبُ

---

(١) تكلم المصنف على هذه الأحوال في عدد من مصنفاته، انظر: «الفتاوى»: (١٠/ ٦١٣)، (١١/ ٦٣٥)، (٢٧/ ٤٩٧)، (٣٥/ ١٠٨ ـ ١١٩)، وابن القيم في «الروح»: (ص/ ٥٨٣ ـ ٥٨٧)، و«مدارج السالكين»: (٢/ ٤٨١ ـ ٤٨٢).

(٢) قال المصنف في «الفتاوى»: (١١/ ٥٢): «فمن لم يؤمن بأن محمدًا رسول الله إلى جميع العالمين، وأنه يجب على جميع الخلق متابعته، وأنَّ الحلال ما أحلَّه الله والحرام ما حرمه الله والدين ما شرعه = فهو كافر مثل هؤلاء المنافقين ونحوهم ممن يجوِّز الخروج عن دينه وشرعته وطاعته... ويحتجون بما يفترونه: أن أهل الصُّفة قاتلوه، وأنهم قالوا: نحن مع الله، من كان الله معه كنا معه. يريدون بذلك القدر والحقيقة الكونية دون الأمر والحقيقة الدينية. ويحتج بمثل هذا من ينصر الكفار والفجار ويخفرهم بقلبه وهمته وتوجهه...» اهـ بتصرف. وانظر: (١٠/ ٣٨٤).

هذا القول مقالَه انتهى إلى شركِ عُبَّاد الأوثان من العرب وغيرهم، فإنهم كانوا مقرِّين بتوحيد الربوبية، ولكن عبدوا غيرَ الله بغيرِ إذنِ الله، فمن عبدَ غيرَ الله، أو عبدَ اللهَ بغير شرعه، ففيه شَوبٌ من شَبه المشركين والنصارى، وإذا تعلق مع ذلك بتوحيد الربوبية كان كالمشركين الذين تعلقوا بتوحيد الربوبية.

والمشايخ المستقيمون[1] كالفُضيل بن عِياض، وإبراهيم بن أدهم، وأبي سليمان الداراني[2]، ومعروف الكَرْخي، وأمثالهم هم المتبعون للكتاب والسنة، والصوفية المتبعون لهم هم صوفية أهل السنة والحديث في اعتقادهم وفي عملهم، فهم [يؤمنون][3] بما أخبر به الرسول، ويَمْتَثلون ما أمر به، يصدقونه في خبره، ويطيعونه في أمره، ومن كان كذلك فهو من أولياء الله المتقين [ق٣٠] الذين لا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون.

وآخرون من المتصوِّفة دخلوا في نوع من بدع الجهمية الذين ينفون الصفات أو بعضها، ويشهدون الجَبْر والقَدَر مُعرضين عن الأمر والنهي، فهؤلاء إذا حققوا طريقهم انتهوا إلى البقاء في التوحيد والصفات، والفناء في الأمر والنهي.

ومن هنا دخل متصوفة المتفلسفة الذين جمعوا مع هذا وهذا القولَ

---

(١) الأصل: «المستقيمين».

(٢) هو: عبدالرحمن بن عطية أبو سليمان الداراني الدمشقي، من كبار مشايخ الصوفية (ت٢١٥). ترجمته في «طبقات الصوفية»: (ص/ ٧٥ ـ ٨٢) للسلمي، و«الحلية»: (٩/ ٢٥٤ ـ ٢٨٠)، و«الرسالة القشيرية»: (١/ ٦١ ـ ٦٢)، و«السير»: (١٠/ ١٨٢).

(٣) زيادة لازمة.

بِقِدَم الأفلاك، وأن النبوة فيض، وأن العبادات وسائل إلى حصول الفيض الذي يصير به الإنسان مثل موسى بن عمران!

وخرج مِنْ هنا من جعل النبوة مُكْتسبة، فطلب أن يصير نبيًّا كالسَّهْرَورْدي المقتول، وابن سبعين وغيرهما.

ومن الصوفية من يكون مُثبتًا للصفات رادًّا على الجهمية، لكن يلحظ الجَبْر وإثبات القَدَر شاهدًا لتوحيد الربوبية، معرضًا عن الأمر والنهي، ويجعل هذا غاية، كما وقع طرف من ذلك في «منازل السائرين»[1] وأَخَذَه عنه ابن العريف في «محاسن المجالس»[2].

وقد صار لفظ «الصوفية» لفظًا مجملاً يدخل فيه من هو صِدِّيق ومن هو زنديق، فإنَّ من صَدَّق الرسولَ فيما أخبر وأطاعه فيما أمر، إذا حقق ذلك صار صدِّيقًا، ومن أعرض عن خبره وأمره حتى أخبر بنقيض ما

---

(١) لأبي إسماعيل الهروي (ت٤٨٠)، في مواضع عديدة، من ذلك قوله: «إن مشاهدة العبدِ الحُكْمَ لم تدع له استحسانَ حسنةٍ ولا استقباح سيئة؛ لصعوده من جميع المعاني إلى معنى الحُكْم». انظر شرحه «مدارج السالكين»: (١/ ٢٥٠) لابن القيم وقال عقبه: «هذا الكلام إن أُخِذَ على ظاهره فهو من أبطل الباطل». وقد رد المصنف على الهروي في غير موضع انظر «المنهاج»: (٥/ ٣٥٩)، و«الفتاوى»: (١٣/ ٢٢٩). وما سيأتي (ص/ ١٠٤).

(٢) ابن العريف هو: أحمد بن محمد بن موسى الصنهاجي أبو العباس الأندلسي، الصوفي (ت٥٣٦). ترجمته في «الصلة»: (١/ ٨١)، و«وفيات الأعيان»: (١/ ١٦٨ ـ ١٧٠)، و«السير»: (٢٠/ ١١١ ـ ١١٤). وكتابه «محاسن المجالس» في التصوف مطبوع، وانظر «كشف الظنون»: (٢/ ١٦٠٩). وللمصنف رسالة مستقلة في الكلام على تصوف ابن العريف. انظر «أسماء مؤلفات ابن تيمية ـ ضمن الجامع»: (ص/ ٣٠٢) وقد تصحف فيه إلى «ابن الشريف» فليصحح. ولابن القيم نقد طويل لكتاب ابن العريف في «طريق الهجرتين».

أَخْبرَ، وأَمَرَ بخلاف ما أَمَر، فإنه يصير زنديقًا. وهذا حال الملاحدة الذي ينتسبون إلى الصوفية، كالقائلين بوحدة الوجود ويسمون ذلك تصوفًا. وقد بُسِط الكلامُ على لفظ التصوف وما يتعلق به في غير هذا الموضع(١).

[ومن ذلك قوله: (**فليس كرمُك مخصوصًا بمن أطاعك وأقبل عليك، بل هو مبذول بالسبق لمن شئت من خلقك، وإن عصاك وأعرض عنك**)](٢).

. . . لابد لهم أن يمنَّ عليهم بسبب ذلك من الإيمان والطاعة، وإلا فمع موت العبد على العصيان والإعراض عن الله لا يجعله كالمطيعين المقبلين عليه، كما قال تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ(٣) ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾﴾ [ص/ ٢٨].

والله تعالى يعلمُ الأشياءَ على ما هي عليه، ويُخبر بها كذلك، ويكتبها كذلك، كما ثبت في «الصحيح»(٤) عن النبي ﷺ أنه قال: «**ما مِنكُم من أحدٍ إلاَّ وقد عُلِم مقعدُهُ من الجنة والنَّار**». قالوا: أفلا ندَعُ العملَ ونتَّكلُ على الكتاب؟ فقال: «**لا، اعْمَلُوا فكُلٌّ مُيَسَّرٌ لما خُلِق لهُ**،

---

(١) انظر «الفتاوى»: (١٠/ ٣٦٩)، (١١/ ٥ ـ ٧، ١٩٥).

(٢) سقط من الأصل الورقة (٣٠ب ـ ٣١أ). وما بين المعكوفين أثبتناه من «حزب البر»: (ق٥أ) لأن ما بقي من كلام المصنف ردٌّ على هذا المقطع من كلام الشاذلي.

(٣) الأصل: «أفنجعل».

(٤) أخرجه البخاري رقم (١٣٦٢)، ومسلم رقم (٢٦٤٧) من حديث علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ.

أمَّا مَنْ كان مِنْ أهل السعادة فسَيُيَسَّرُ لعمل أهْل السَّعادة، وأمَّا من كان من أهْلِ الشَّقاء فسَيُيَسَّرُ لعمل أهل الشقاء».

فلمَّا استأذنوه أن يتَّكِلوا على السابقة نهاهم وأخبرهم أن السابقة سبقت بالسعادة بعملها، والشقاوة بعملها، لم يَسْبِق بسعادةٍ مجرَّدَةٍ وشقاوةٍ مجرَّدَةٍ، فمن ييسره الله لعمل أهل السعادة حتى يموت على ذلك كان هو الذي سبقت له السعادة، وبالعكس.

وأما قول[1] القائل: «كرمك مبذولٌ بالسبق لمن شئت من خلقك وإن عصاك وأعرض عنك».

إن أراد به ما يبذله للكفار والفجار من نعيم [ق٣٢] الدنيا فهذا صحيح، لكنَّ المؤمن لا يطلب مجرد ذلك، فإنَّ نعيم الدنيا مع عذاب الآخرة لا يطلبه مسلم، ولهذا تنازع أهل السنة المثبتون للقدر في الكافر، هل عليه نعمة دنيوية؟ على قولين معروفين لهم؛ قيل: النعيم الذي يعقبه عذاب ليس بنعمة، وقيل: بل هو نعمة.

وفصل الخطاب: أنه نعمة مقيدة، وليس نعمةً مطلقةً تامةً، ولهذا لم يدخل في قوله: ﴿ اَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة/ ٦ ـ ٧].

وإن أراد أنك تبذل في الدنيا والآخرة لمن عصاك ما تبذله لأهل الطاعة، وأنك تسوِّي بين هؤلاء وهؤلاء، فهذا مما أنكره الله على من ظنَّه، كما قال تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ۝﴾ [القلم/ ٣٥]. والآيات

(١) مطموسة في الأصل ولعلها ما أثبت.

في عدم التسوية كثيرة، وقد تقدم منها جملة مما فيه حُسْن حال أوليائه وقُبْح حال أعدائه[١]. فمن ظنَّ أنَّ مشيئةَ الله قد تقتضي التسوية بين هؤلاء وهؤلاء فهو مخالفٌ للكتاب والسنة وإجماع الأمة.

ولا ريبَ أن الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وأنه على كل شيء قدير، لكن من الأمور أمور يُعلم أنه لا يشاؤها، فما سبق في علمه أنه يفعله، وسَبَقت كلمتُه أنه يفعله، وأخبر أنه يفعله، وكتب في اللوح المحفوظ أنه يفعله = فإنه لا بد أن يفعله، وهو لا يشاء نقيضه، وهذا متفق عليه بين المسلمين.

ثم جمهور المسلمين يقولون: حكمته وعدله مستلزم أنه يشاء ذلك ولا يشاء نقيضه، وتفضيل أهل طاعته على أهل معصيته من هذا الباب؛ لأنه لا يكون منه إلا ذلك، ولا يشاء نقيضه قط.

فقول القائل: «إن كرمك مبذول بالسبق لمن شئت من خلقك وإن عصاك وأعرض عنك» كلامٌ مجمل، فإنه إن أراد: أنه قد يكون سبق له أنه يتوب وأنك تشاء توبته، فهذا كلام صحيح. وكذلك إن أراد: أنك تغفر له بأسباب المغفرة كالحسنات الماحية، والشفاعة المقبولة، ونحو ذلك.

وإن أراد: أنك تُكرم العُصاة مثل كرامة المطيعين أو أفضل منها مُطلقًا مع موت هذا على الطاعة وموت هذا على الكفر والفسوق والعصيان = فهذا خطأ مخالفٌ للنصوص والإجماع، بل ومخالف لحكمة الله وموجب كلماته.

---

(١) تقدم (ص/ ٦٣ ـ ٦٤، ٦٦، ٧٥).

وقول **القائل**: إن الاعتبار بالسابقة أو بما سبق به العلم، ونحو ذلك = كلامٌ صحيح، لكن يُعلم مع ذلك أن علم الرَّبِّ حقٌّ مطابقٌ للمعلوم، فهو يعلم الأشياء على ما هي عليه، لا يكون علمه بخلاف الواقع. فهو سبحانه إذا [ق٣٣] عَلِم أنه سيخلق السموات والأرض، ويقيم القيامة، فهو يعلم أنه يفعل ذلك بمشيئته وقدرته، لا أن ذلك يكون بدون مشيئته وقدرته.

وإذا عَلِم أن السُّعداء يدخلون الجنة، وأن الأشقياء يدخلون النار، فهو يعلم أن الأشقياء يدخلون النار بكفرهم وفسوقهم، وأن السعداء يدخلون الجنة بالإيمان، فإنه يُخْرِج من النار من في قلبه مثقال ذرة من إيمان[1]، والله تعالى ينشيء للجنة خَلْقًا في الآخرة يدخلهم الجنة بفضل رحمته[2].

وأما النار فلا يدخلها عند جمهور المسلمين إلا من اتبع الشيطان، قال تعالى: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [ص/ ٨٥] فأقسم أنه ليملأنها من أتباع إبليس، ومن لم يعص الله لم يتبع إبليس، وإذا امتلأت بأتباعه لم يكن لغيرهم فيها موضع.

وقد ذهب طائفة من الناس إلى أن النار قد يدخلها من لا ذنب له، وهو قولُ من يقطع أن أطفال المشركين يدخلون النار، وقول من يُجَوِّز ذلك بلا تكليف، وهذا يقوله طائفة من أهل الكلام والفقه والحديث

---

(١) تقدمت الإشارة إلى الحديث قريبًا.

(٢) كما ثبت من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ أخرجه البخاري رقم (٤٨٥٠)، ومسلم رقم (٢٨٤٦).

والتصوف، ولكنَّ جمهور الناس على نقيض ذلك[1]. وقد ثبت في «الصحيحين»[2] من حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «**كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ على الفِطْرةِ، فأبواه يُهوِّدانه ويُنَصِّرانه ويُمَجِّسانِهِ، كما تُنْتَجُ البهيمَةُ بهيمةً جمعاءَ هلْ تحسُّ فيها من جَدْعَاء**»، ثم يقول أبو هريرة: اقرؤوا هذه الآية: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ [الروم/ ٣٠].

وفي «الصحيح»[3] قيل: يارسول الله أرأيت من يموت من أطفال المشركين وهو صغير؟ فقال: «**الله أعلمُ بما كانوا عاملين**». وفي «الصحيح»[4] عن ابن عباس أنَّ النبيَّ ﷺ سُئل عن أطفال المشركين فقال: «**الله أعْلَمُ بما كانُوا عاملين**».

فالنبيُّ ﷺ لم يحكم على مجموعهم بجنة ولا نار، بل أحال على عِلْمِ الله بما كانوا عاملين، وهذا هو المنصوص عن أئمة السُّنَّة كأحمد وغيره[5]، وهو الذي حكاه أبو الحسن الأشعري في

---

(١) انظر «الفتاوى»: (٧/ ٤٨٤)، (١١/ ١٨٧).

(٢) البخاري رقم (٦٥٩٩)، ومسلم رقم (٢٦٥٨).

(٣) أخرجه مسلم رقم (٢٦٥٩) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٤) أخرجه البخاري رقم (١٣٨٣)، ومسلم رقم (٢٦٦٠).

(٥) انظر «الاعتقاد»: (ص/ ١٩٤ ـ ١٩٦) للبيهقي، و«شرح أصول الاعتقاد» رقم (٩٩٤ ـ ١٠٠١) للالكائي، و«الفتاوى»: (٤/ ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٧٧ ـ ٢٨١). وقد نبه الإمام ابن القيم في «إعلام الموقعين»: (٦/ ٢٢٣ ـ ٢٢٤) وغيره إلى أن معنى قوله: «الله أعلم بما كانوا عاملين» ليس هذا قولاً بالتوقف كما ظنه بعضهم، ولا قولاً بمجازاة الله لهم على ما يعلمه منهم أنهم عاملوه لو كانوا عاشوا، بل هو جوابٌ فصل، وأن الله يعلم ماهم عاملوه وسيجازيهم على =

«المقالات»[1] عن أهل السُّنَّة والحديث. وقال: وبكلِّ ما ذكرناه من قولهم نقول، وإليه نذهب.

ثم هؤلاء الذين يقفون؛ فيهم من يقول: يجوز أن يدخلوا جميعُهم النار أو الجنة بلا أمرٍ ولا نهي. ومنهم من يقول: بل يُمْتَحنون في الآخرة، فمنهم من يدخل الجنة ومنهم من يدخل النار بمعصيته في الآخرة، وقد جاءت بذلك آثار عن النبي ﷺ وأصحابه والتابعين، وهو الذي حكاه الأشعريُّ عن أهل السُّنَّة [ق٣٤] والحديث.

وقد قال طائفة عن أحمد وغيره: إنهم يدخلون النار، واختاروا ذلك كالقاضي أبي يعلى وغيره، وذلك غَلَطٌ على أحمد، وسببُ الغلط: أن أحمدَ سُئل عنهم، فأجاب أنهم على حديث النبي ﷺ: **«الله أعْلَمُ بما كانوا عاملين»** وهذا الحديث في «الصحيح» من حديث أبي هريرة وابن عباس، كما تقدم[2].

وقد رُوِي في حديثٍ آخر: أن خديجة سألت النبيَّ ﷺ عن أطفال المشركين؟ فقال: **«هم في النار»**، فقالت: بلا عمل؟ فقال: **«الله أعْلَمُ بماكانوا عاملين»**[3]، فظنَّ القاضي أبو يعلى ومن وافقه أنَّ أحمدَ أخذ

= معلومه فيهم بما يظهر منهم يوم القيامة لا على مجرد علمه، كما صرحت به سائر الأحاديث واتفق عليه أهل الحديث أنهم يُمتحنون يوم القيامة فمن أطاع دخل الجنة ومن عصى دخل النار»اهـ.

(١) «مقالات الإسلاميين»: (١/٣٤٩ ـ ٣٥٠).

(٢) قريبًا (ص/٧٩).

(٣) أخرجه عبدالله بن أحمد في «زوائد المسند» رقم (١١٣١)، وابن أبي عاصم في «السنة» رقم (٢٢٠) وفي سنده محمد بن عثمان، قال عنه الذهبي في «ميزان الاعتدال»: (٥/٧٧): لا يُدرى من هو، فتّشتُ عنه في أماكن، وله خبر منكر. =

بحديث خديجةَ هذا، وفيه: أنهم من أهل النار. وهذا غَلَطٌ على أحمد، فإنَّ حديث خديجة موضوعٌ لا أصل له، وأحمد أجلُّ من أن يَعْتَمِد عليه، وإنما اعتمد على الحديث الصحيح المتقدم، ثم إنه حديث متناقض؛ لأن فيه الجزم بكونهم من أهل النار، وفيه قوله: «**الله أعْلَمُ بما كانوا عاملين**»، وهذا قول متناقض.

وقالت طائفة: إنهم كلهم في الجنة، كابن حزم وأبي الفرج ابن الجوزي وغيرهما[1].

والمقصود هنا أنه لم يثبت بدليل يُعْتَمَد عليه أن الله يعذب في الآخرة من لم يذنب، ودلائل القرآن والسُّنة يدلان على نقيض هذا القول، والله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، لكنَّ هذا مما عُلِم أنه لا يشاؤه بالأخبار الصادقة، وبموجب حكمته، وبمقتضى أسمائه الحُسْنى وصفاته العُلَى، كما أنه قد عُلِمَ أنه لا يُخْرِج أهل الجنة منها، بل خالدون فيها أبدًا، وأنها

= ثم ساق هذا الحديث من زوائد عبدالله، وقال الهيثمي في «المجمع»: (٧/٢١٧): لم أعرفه.

وأخرجه الطبراني في «الكبير» (٢٣/رقم٢٧)، وأبو يعلى في «مسنده» رقم (٧٠٤١) من طريق الأزرق بن قيس عن عبدالله بن الحارث ـ أو ابن بريدة ـ عن خديجة ـ رضي الله عنها ـ. قال الذهبي في «السير»: (٢/١١٣): فيه انقطاع. اهـ. فإن عبدالله بن الحارث وابن بريدة لم يدركا خديجة. وقد حكم عليه المصنف بالوضع أيضًا في «درء التعارض»: (٨/٣٩٨ ـ ٣٩٩)، (٩/٦٤) و«المنهاج»: (٢/٣٠٦).

(١) ذكر المصنف الأقوال في المسألة والأدلة، والغلط على أحمد فيها في عدد من كتبه، كما في «درء التعارض»: (٨/٣٩٨ ـ فما بعدها)، (٩/٦٤)، و«المنهاج»: (٢/٣٠٦)، و«الفتاوى»: (٤/٣٠٣)، (٢٤/٣٧٢). وانظر «طريق الهجرتين»: (٢/٨٤٢ ـ ٨٧٧).

لا تفنى أبدًا.

وعُلِمَ أنه لا يُخَلَّد في النار من في قلبه مثقال ذرة من إيمان، كما أخْبَرَت بذلك النصوص[1]. وهو سبحانه لو عَذَّب أهلَ سماواته وأرضه لعذَّبهم وهو غير ظالم لهم، ولو رحمهم لكانت رحمته خيرًا لهم من أعمالهم، لكن قد عُلِم أنه لا يعذب المتقين، ولا يسويهم بالفجَّار المذنبين.

والأصلُ الجامعُ في هذا الباب: أنه لا يُدْخِل الجنةَ إلا مؤمن، وكلُّ مؤمن فلا بدَّ له من دخول الجنة، وأنَّ كلَّ كافر فلا بد له من دخول النار، فمن آمن بالرسل فإنه لا بد له من الجنة، ومن كذَّب الرسل فلا بدّ له من العذاب.

ومن لم يصدِّقهم ولم يكذِّبهم لكونه لم تبلغه الرسالة = لم يكن من هؤلاء ولا من هؤلاء، بل يُحال أمره على علم الله، وقد جاءت الآثار بأن هؤلاء يُرسل إليهم الرسل في الدار الآخرة[2]، وحينئذٍ فينعَّم المؤمن

---

(١) انظر ما سبق قريبًا (ص/ ٧٥).

(٢) قال المصنف في حكاية هذا القول وترجيحه وتقوية الأحاديث الواردة في الامتحان: «والأكثرون يقولون: لا يجزي على علمه بما سيكون حتى يكون فيمتحنهم يوم القيامة ويمتحن سائر من لم تبلغه الدعوة في الدنيا؛ فمن أطاع حينئذ دخل الجنة ومن عصى دخل النار. وهذا القول منقول عن غير واحد من السلف من الصحابة والتابعين وغيرهم، وقد روي به آثار متعددة عن النبي ﷺ حِسان يُصَدِّق بعضها بعضًا، وهو الذي حكاه الأشعري في المقالات: (١/ ٣٤٩) عن أهل السنة والحديث، وذكر أنه يذهب إليه. وعلى هذا القول تدل الأصول المعلومة بالكتاب والسنة كما قد بُسِط في غير هذا الموضع وبُيِّن أن الله لا يعذب أحدًا حتى يبعث إليه رسولاً»اهـ. من «درء التعارض»: =

ويُعاقَب المكذب. فهذا حكم من كان في الدنيا، وأما من ينشئه الله للجنة في الدار الآخرة فليسوا من هؤلاء[١].

[ق٣٥] ومن ذلك قوله: (**وليس من الكرم أن لا تُحْسِن إلاَّ لمن أحسن إليك وأنت المفضال العلي**[٢]**، بل من الكرم أن تُحْسِن إلى من أساء إليك وأنت الرحيم الغني**[٣]**، وقد أمرتنا أن نُحْسِن إلى من أساء إلينا فأنت أولى بذلك مِنَّا**)[٤].

فيقال: إحسان الله إلى عباده ليس من جنس إحسان المخلوق إلى المخلوق مكافأةً له على إحسانه، فإن العباد كما ثبت في الحديث الصحيح الإلهي: «**إن الله يقول: ياعبادي إنكم لن تبلغوا نفعي فتنفعوني ولن تبلغوا ضُرِّي فتضروني**»[٥]، وليس لمخلوقٍ عند الله يدٌ يستحقُّ أن يكافئه على ذلك. بل أهل السنة المثبتون للقدر متفقون على أن العباد لا يجب لهم على الله تعالى بأنفسهم شيء، واتفقوا على أن الله مُنْجِز لهم ما وعدهم إياه.

وتنازعوا هل يوجب بنفسه على نفسه ويُحَرِّم بنفسه على نفسه؟ على قولين:

أحدهما: أنه لا يوجب ولا يُحَرِّم، وما ورد من ذلك محمولٌ على

= (٩/ ٦٤).

(١) تقدم تخريج حديث الإنشاء (ص/ ٧٨).

(٢) في الحزب: «الغني».

(٣) في الحزب: «العلي».

(٤) «حزب البر»: (ق٥أ).

(٥) أخرجه مسلم رقم (٢٥٧٧) من حديث أبي ذر ـ رضي الله عنه ـ.

الإخبار لا على الطلب.

والثاني: أنه يوجب ويحرِّم كقوله: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام/ ٥٤]، وقوله: «**يا عبادي إنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْم على نفسي وجعلتُهُ بينكم محرَّمًا فلا تظالموا**»[١].

والقدرية الذين يقولون: إنه يجب عليه بمقتضى القياس، لا يقولون إن أحدًا من الخلق يُحْسِن إليه، بل هم متفقون على أنه المحسن إلى عباده الرحيم بهم.

وقد قال تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ ۖ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا ۚ﴾ [الإسراء/ ٧]، وفي الصحيح المتقدم[٢]: «**يا عبادي إنما هي أعمالُكُم أُحْصيها لكم ثُمَّ أُوَفِّيكُم إيَّاها، فمنْ وجدَ خيْرًا فليحْمَدِ الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومنَّ إلا نفْسَه**».

والله تعالى وإن كان يحب المتقين والمحسنين والصابرين والتوابين، ويفرح بتوبة التائبين، ويرضى عن الذين آمنوا وعملوا الصالحات = فهو الذي جعلهم كذلك، هو الذي جعل المسلم مسلمًا، والمصلي مصلِّيًا، كما قال الخليل: ﴿وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾ [البقرة/ ١٢٨]. وقال: ﴿رَبِّ ٱجْعَلْنِي مُقِيمَ ٱلصَّلَوٰةِ وَمِن ذُرِّيَّتِي ۚ﴾ [إبراهيم/ ٤٠].

وإذا كان كذلك فليس يمكن أن يكون للعبد على ربه نعمة حتى يُقال: إنه أحسن إليه، بل إحسانُ العبد إلى نفسه، وإرضاؤه لربه، وثوابُ ربه له = هو من نعمة ربه عليه وإحسانه إليه، كلُّ نعمةٍ منه فَضْل

---

(١) هو حديث أبي ذر السابق.

(٢) نفسه.

وكلُّ نقمةٍ منه عَدْل.

وأَمْر الله عبادَه ليس لحاجته إليهم كأمر المخلوق للمخلوق، مثل ما يأمر السيدُ عبدَه، والأميرُ جندَه. ولا نَهْيه بخلاً عليهم، بل أمْرُه لهم بالطاعة، وتوفيقُهم لها، وإثابَتُهم عليها = كلُّ ذلك من إحسانه، أَمَرَهم بالمعروف ونهاهم عن المنكر، وأحلَّ لهم الطيبات [ق٣٦] وحرَّمَ عليهم الخبائث، فالعبد إذا عصاه ظَلَم نفسَه وضرَّ نفسَه، لم يضرَّ الله شيئًا.

والناس في أمره ونهيه على ثلاثة أقوال(١):

منهم من يقول: هو صادر عن مَحْض المشيئة، فقد يأمر بما يضر العباد، وقد ينهى عما ينفعهم، وهو لا يُسأَلُ عما يفعل. وهذا قول من يجعل المشيئة يجوز أن تتناول كلَّ مقدور، وأن الظُّلمَ ممتنع لذاته، وأن الحكمة ليست إلا مُطابقةَ العلم. وهذا قول طائفة من أهل الكلام المثبتين للقدر ومن اتبعهم من الفقهاء.

ومنهم من يقول: بل لا يأمر عبدًا معينًا إلا لأن ذلك الأمر مصلحة له، ولا ينهاه إلا لأن ذلك النهي مفسدة له، والعبدُ هو الذي اخترع الطاعة والمعصية من غير معونة من الله امتازَ بها المُطِيع على العاصي. وهذا قول المعتزلة ونحوهم من القدرية.

ومنهم من يقول: بل أَمَرَ العباد بما فيه منفعة لهم إذا أطاعوه، ونهاهم عما يضرهم إذا عصوا، فمن فعل ما أُمِرَ به لم يكن الفعل إلا

---

(١) تكلم المصنف على هذه المسألة والخلاف فيها في مواضع، انظر: «درء التعارض»: (٨/ ٤٠٥)، و«الفتاوى»: (٨/ ٨٢)، و«المنهاج»: (١/ ١٣٤)، (٣/ ٣٩). وانظر «شفا العليل»: (١/ ٣٤٣ وما بعدها) لابن القيم.

مصلحة في حقه، والمنهيُّ عنه مفسدة في حقِّه. وأما نفس الأمر والنهي فذلك من الله، وله حكمة في ذلك كما له حكمة في خلقه، وذلك رحمة منه لعموم الخلق وإن لم يُصِب بعضَهم، كالمطر الذي . . .[1] والشمس التي بطبعها[2]، وهذا مذهب الجمهور من الفقهاء، وأهل الحديث، والصوفية، وأهل الكلام.

وتقابلَ[3] الناسُ في محبة الله ورضاه؛ هل هي بمعنى الإرادة أو هي أمرٌ آخر أخص؟

فقالت القدرية وطائفة من المُثْبتة: هي بمعنى الإرادة، وقال أكثر أهل السنة المثبتين للقدر: بل هي أخص من الإرادة، فالقدرية يقولون: ما أحبَّ الكفرَ والفسوقَ والعصيانَ فلم يُرِدْه، فكان في ملكه ما لايريد، وشاء ما لا يكون، وكان ما لا يشاء. وإذا حلف الرجل ليصلينَّ الظهرَ الواجب عليه غدًا إن شاء الله ولم يصلِّ حنث؛ لأن الله شاء ذلك بزعمهم.

والمقابلون لهم من المُثْبِتة يقولون: هو أراد ما العباد فاعلوه، فإنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، فما وُجِدَ من الكفر والفسوق والعصيان فهو بإرادته، فيكون بمحبته ورضاه، وما علم كونه عندهم فقد أراد كَوْنَه، وأحبَّ كونَه، ورضي كونَه.

فإذا قيل لهم: فقد قال: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر/ ٧] و﴿لَا

---

(١) كلمة غير واضحة.

(٢) هكذا رسم الكلمة ولم يتحرر معنى هذه الجملة.

(٣) غير واضحة، ولعلها ما أثبت بدليل ما بعدها.

﴿يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ٢٠٥﴾ [البقرة/ ٢٠٥].

قالوا: لا يرضاه دينًا كما أنه لا يريده دينًا. ولا يرضاه ممن لم يفعله [ق٣٧] كما أنه لم يُرِدْه منه.

فقيل لهم: فقولوا: إنه لا يحب فعل المأمور ولا ترك المحظور، وقولوا: إن ما أمر الله به ورسوله، فإنه لا يحبه ولا يرضاه، ولكن يحب ويرضى ما يكون، سواء كان كفرًا أو إيمانًا.

وقولوا[1]: إنه لا يريد ما وقع من الكفر والفسوق والعصيان، فإنه لم يرده دينًا كما تأولتم قوله: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾، وأنتم تطلقون ما أطلقه المسلمون من أنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وقد قال تعالى: ﴿إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ ٱلْقَوْلِ﴾ [النساء/ ١٠٨]، فهذا قول قد وقع بمشيئته وقد أخبر أنه لا يرضاه. وقال تعالى: ﴿ٱتَّبَعُوا۟ مَآ أَسْخَطَ ٱللَّهَ وَكَرِهُوا۟ رِضْوَٰنَهُۥ﴾ [محمد/ ٢٨] وما أسخطه لم يرضه، مع أنه قد أراده.

وهذه الأمور مبسوطة في غير هذا الموضع[2]، والمقصود هنا التنبيه عليها، فإن كثيرًا من الخائضين في هذه المواضع تجدهم متقابلين، هؤلاء يثبتون حقًّا وباطلاً، وهؤلاء يثبتون حقًّا وباطلاً، وخيار الأمور أوساطها، وهي طريقة سلف الأمة وأئمتها ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ .

فإن قال هذا المدَّعي: أنا أريد بالإحسان إليه: فِعْل ما يرضاه من الطاعة، وبالإساءة إليه: فعل ما يُسْخِطه من المعاصي.

قيل له: وإن أراد هذا فهو مخطىء أيضًا من وجوه:

أحدها: أن إطلاق القول بأن الطاعة إحسان إلى الله، وأن المعصية

---

(١) الأصل: «وقوله» ولعلها ما أثبت.

(٢) انظر «الفتاوى»: (٦/ ١١٦)(٨/ ٨٢ وما بعدها، ١٥٩ وما بعدها، ٢٣٥ وما بعدها).

إساءة إلى الله = بدعة، فإن التعبير بهذا اللفظ عن هذا المعنى بدعة، والألفاظ التي يُعَبَّر بها عن صفات الله يُتَحَرَّى بها الاتباع دون الابتداع، لا سيما في مقام المناجاة والدعاء.

والمفهوم من هذا اللفظ أن العبدَ يُحسن إلى الله بالطاعة، وهذا باطل، فإنه إنما يحسن إلى نفسه، والله هو المنعم عليه بذلك، والله سبحانه غني عن غيره من كل وجه، ولو لم يكن رضاه متضمِّنًا لِنَفْع الفاعل، فكيف إذا كان رضاه للعباد بالشكر يتضمن النفعَ لهم بذلك.

وكذلك المعصية وإن كان يبغضها ويكرهها ويمقت فاعلها فإنه لا يقال: هي إساءة إلى الله. أما على مذهب أهل السنة المثبتين للقَدَر، فإنه هو الذي خلقها لحكمة في ذلك على قول من يثبت الحكمة، أو لمحضِ المشيئة على قول من لا يُعَلِّل أفعاله وأحكامه.

وإذا كان هو الخالق لها مع قدرته على أن لا يخلقها لم يَجُز أن يقال: إن غيرَه أساء إليه بها لوجهين:

أحدهما: أن الخلقَ عاجزون [ق٣٨] عن ذلك، كما قال تعالى: «**يا عبادي إنكم لن تبلغوا نفعي فتنفعوني ولن تبلغوا ضُرِّي فتضروني**»[(١)].

والثاني: أنه إذا كان هو الخالق لها بمشيئته وقدرته لحكمة يحبها أو لمحض مشيئته، امتنع أن تكون ضارةً له؛ لأن الغنيَّ عن كل شيء، القادرَ على كل شيء، العالمَ بكل شيء يمتنعُ أن يضره ما يفعله بقدرته ومشيئته، فإن المخلوقَ العالمَ بما يضره، الغنيَّ عنه، القادرَ على تركه لا يفعله، فكيف بأعلم العالِمين، وأقْدَر القادِرين، وأحْكَم الحاكِمين،

---

(١) أخرجه مسلم رقم (٢٥٧٧) وقد تقدم.

وأغنى الأغنياء؟!

ثم من لم يُعَلِّل يقول: فِعْلُه لا يُعَلَّل، ومن يُعَلِّل يقول: له في ذلك حكمة خَلَق ذلك لأجلها، ومن فعل شيئًا لمرادٍ له يحبه لم يكن متضرِّرًا بحصول محبوبه ومراده.

وهؤلاء يقولون: وإن كان مُبْغضًا للمعصية، كارهًا لها، ماقتًا لها، فهذا لا ينافي كونه خلقها وأرادها لحكمة في ذلك، وهو يحب الغاية التي خلقها لأجلها، كالمريض الذي يريد شربَ الدواء وهو يبغضه، فهو يريده لمحبته العافيةَ الحاصلةَ به، فهو وإن كان مرادًا له لحكمة يحبها فهو مبغض له في نفسه، فهكذا ما خلقه من الشياطين والمعاصي خلقها لحكمة، وهو يبغض تلك المخلوقات المرادة.

وعلى قول هؤلاء فلا تكون المعاصي إساءة إليه إذ كان هو الخالق لها لحكمته، بل لو كان المُحْدِث لها غيره لم يكن مسيئًا إليه إذا كان قصده تلك الغاية المحبوبة له، فمن فعل مع غيره ما يوجب حصول محبوبه لم يكن مسيئًا له، وإن كان في ذلك بعض ما يكره، فكيف إذا كان هو الفاعل؟!

وأما مذهب القدرية من المعتزلة وغيرهم وإن قالوا: إن العبد أحدث المعصية بدون مشيئة الله وقدرته لا يقولون: إنها إساءة إلى الله، ولا أنها تضر الله، بل المعتزلة متفقون على أن علل أفعاله وأحكامه عائدة إلى المخلوق لا إليه، وهم غُلاةٌ في النفي، فلا يصفونه بفرحٍ أو غضبٍ يقوم به، ولا حبٍّ ولا رضًى ولا سخط، بل ولا بإرادة تقوم به، وإنما ذلك كله عندهم مخلوقات منفصلة عنه، ومثل هذا لا يُسمى إساءة إليه بلا ريب.

والمقصود أن هذا ليس إساءةً إلى الله على قول كل طائفة من طوائف المسلمين.

الوجه الثالث[1]: أنه جعله إذا عاقب المسيئين لم يكن كريمًا، بل لا يكون كريمًا إلا إذا أحسن إليهم. وهذا جهل، فإن الله كريم جواد مع عقوبته للمجرمين، فإنَّ كلَّ نعمة منه فضل، [ق٣٩] وكلَّ نقمة منه عدل، وعقوبته للظالمين لا ينافي كرمه وجوده باتفاق المسلمين، بل هو محمودٌ على كل ما يفعله، وكلُّ فِعْله حَسَنٌ جميل، وذلك أن الكرمَ والبخلَ للناس فيه أقوال:

أحدها: أن البخل يرجع إلى الاعتقاد والخوف، وهو خوف ذهاب المال إذا أنفقه، كما يقول ذلك من يقوله من مناظري القدرية والفلاسفة، كالقاضي أبي بكر[2] والقاضي أبي يعلى وغيرهما، وهؤلاء يقولون: فِعْله متعلق بمحض المشيئة لا علة له، والظلم هو الممتنع لذاته، وكل ممكن فهو عدل. وعلى هذا فالله عالم بكل شيء لا يخاف شيئًا، فيمتنع وصفه بالبخل. وأمَّا الكرم فهو فِعْل ما فعله، فكل ما فعله فهو الكرم عندهم.

والقول الثاني: قول القدرية الذين يقولون: فَعَلَ بكل عبدٍ ما يقدر عليه من النعم الدينية، وفي النعم الدنيوية قولان، لكنَّ العبدَ هو الذي صرف نعمته في معاصيه، وهؤلاء يقولون: ما لم يوجد من الإحسان لم يكن مقدورًا له.

---

(١) كذا في الأصل، ولم يذكر الوجه الثاني، وقد تقدم الأول (ص/٨٧)، وسيأتي الرابع (ص/٩٣).

(٢) هو الباقلاني (ت٤٠٣).

الثالث: قول الفلاسفة الذين يقولون: هو موجبٌ بذاته، ففعله من لوازم ذاته، والعقوبات أمور لازمة لذاته لا يُتصور انتفاؤها، فلا يكون تركها مقدورًا.

الرابع: قول جمهور المسلمين الذين يقولون: إنه كريم جواد عَدْل يخلق ما يشاء ويختار، وهو على كل شيء قدير، وأنه يفعل ما يفعل لحكمة، وهو أرحم بعباده من الوالدة بولدها، وما يخلقه من الآلام والعقوبات يخلقه لحكمةٍ له في ذلك، لا تحصل تلك الحكمة بدون ذلك المخلوق، فهو على غاية الجود والكرم في إرادته، وغاية القوة والمُكْنة في قدرته، لكنَّ فِعْل الشيء يقتضي فعلَ لوازمه وترك ما ينافيه، فوجود أحد الضدين يستلزم ترك الآخر، ووجود الملزوم يقتضي وجود اللازم.

وحينئذٍ فقول القائل: «ليس من الكرم عقوبة العُصَاة» باطلٌ على كل قولٍ، أما على قول الأولين؛ فكل ممكن كرم. وأما على قول الطائفة الثانية والثالثة؛ فإن نقيض ذلك ممتنع، وترك الممتنع لا ينافي الكرم. وأما على قول الرابعة؛ فلأنَّ ذلك مخلوق لحكمةٍ لا تحصل إلا به، فلو لم يُخلق لفاتت[1] تلك الحكمة التي يستحق الربُّ أن يُحْمَد لأجلها، ويوصفَ بالجود والكرم.

وإذا كان كذلك كان من تمام الكرم ما يخلقه من العقوبات التي لا يحصل الكرمُ التامُّ إلا بها. وهذا بخلاف الواحد منا، فإنه قد يُعاقِب من أساءَ إليه لا لحكمةٍ في ذلك ولا [ق٤٠] لرحمةٍ، بل لمَحْض حظٍّ نفس الذي قد يكون مذمومًا أو لا يكون محمودًا، والله تعالى لا يفعل إلا ما

(١) الأصل: «لفات».

يُحمد عليه، فله الحمد على كل الحال.

والواحد مِنَّا إذا عفى عمن أساء إليه كان أفضل له وأعظم لأجره ومنزلته عند الله، والله تعالى لا يفعل شيئًا يكون تركه أكمل له في حقه، بل كل ما يفعله فهو الأكمل الذي لا أكملَ منه، فإن كماله من لوازم ذاته، وهو غير مفتقرٍ في ذلك إلى غيره، لامتناع افتقاره إلى غيره بوجهٍ من الوجوه، وإذا كان كماله من لوازم ذاته، وهو لا يقف على غيره، كان كماله واجبَ الحصولِ[1] مُمْتنع القِدَم.

وهو سبحانه المستحق لغاية المدح وكمال الثناء، وأفضل العباد لا يُحصي ثناءً عليه، بل هو كما أثنى على نفسه. وقد بُسط الكلام على هذه المقامات الشريفة التي هي من مَحارات العقول في غير هذا الموضع[2].

وقد قال طائفة كأبي حامد[3] وغيره: ليس في الإمكان أبدع من هذا العالم؛ لأنه لو كان ممكنًا ولم يفعل لكان بخلاً يناقض الجود، أو عجزًا يناقض القُدرة. وأنكر ذلك آخرون ونسبوه في ذلك إلى الفلسفة، وقالوا: إذا كان أهل السنة ينكرون على القدرية الذين يقولون: إنَّ إصلاح العباد ليس ممكنًا، فكيف بهذا؟

وقال آخرون: فَصْل الخِطاب أنه إن أُرِيد بذلك أن الله لا يقدر على

---

(١) الأصل: «لحصول».

(٢) انظر «منهاج السنة»، (١/ ٤١٦ وما بعدها).

(٣) كما في «إحياء علوم الدين»: (٤/ ٢٧٥) وعبارته: «.. وليس في الإمكان أصلاً أحسن منه ولا أتم ولا أكمل، ولو كان وادَّخره مع القدرة ولم يتفضل بفعله لكان بخلاً يناقض الجود وظلمًا يناقض العدل، ولو لم يكن قادرًا لكان عجزًا يناقض الإلهية».

غير ما فعل، أو أن ذلك ممتنع لذاته = فهذا خطأ، وهو يُشبه قول الدهرية القائلين بالموجب بالذات.

وإن قيل: إنه على كل شيء قدير، ولو شاء لفعل غيرَ ما فعل، ولو شاء أن يؤتي كلَّ نفسٍ هداها لفعل، لكن فَعَل ما فَعَل لحكمة، والمشروط بغيره يمتنع وجوده بدون شرطه، فليس ممتنعًا لنفسه وإنما امتنع لغيره، ومن فَعَل مراده ولوازم مراده لم يكن يترك ما ينافي مراده عاجزًا، إذ الجمع بين النقيضين ممتنع لذاته، وإنما العاجز من إذا أراد شيئًا لم يمكنه فعله، والممتنع لذاته ليس شيئًا باتفاق العقلاء، فهذا قول أكثر المسلمين.

وأما من لا يقول بحكمةٍ ولا تعليلٍ، ولا جودَ عنده ولا رحمة إلا وجود المراد = فهو لا يقول بهذا، إذ هو يقول: يجوز تخصيص أحد المُتَماثلَيْن دون الآخر لا لمخصص بل لمحض الإرادة، فلا يتصور عنده بخل. فهؤلاء يطعنون في كلام أبي حامد بناءً على هذا الأصل، وهذه الأمور مبسوطة في غيره هذا الموضع[1]. والمقصودُ هنا التنبيه على ما يناسب هذا الكلام.

[ق٤١] **الوجه الرابع**: قوله: **(كيف وقد أمرتنا أن نُحْسِن إلى من أساء إلينا، فأنت أولى بذلك منا)**[2].

فهذا أيضًا منكر، ليس كل ما أمر الله به العباد يجوز أن يُطْلَب منه، فضلاً عن أن يقال: أنت أولى منا بفعل ما أمرتنا به، أو أنت أولى بفعل

---

(١) انظر «الفتاوى»: (٢/ ٢١٣)، (٨/ ٣٩٩).
(٢) «حزب البر»: (ق٥أ).

نظيره!! فإن الله أمر بالركوع والسجود والصيام والطواف بالبيت وبين الصفا والمروة، ونحو ذلك من الأفعال، ولا يُقال: أنت أولى بذلك منا، والله أمرنا أن ندعوه تضرُّعًا وخُفْيةً، وليس هو أولى بذلك منا. ونظائر هذا كثيرة.

ولكنَّ الدعاء المشروع في مثل هذا قوله ﷺ لعائشة: «**قُولي: اللَّهُمَّ إنك عَفُوٌّ تُحبُّ العَفْوَ فأعْفُ عنَّا**»[1]، فيُطْلَب منه ما يحبه.

وبعضُ العامّة يقول في دعائه: «اللهم إنك أمرتنا أن نُعْتِق عبيدَنا ونحن عبيدك فأعتقنا، وأمرتنا أن نعفو عمن ظَلَمنا وقد ظلمنا أنفسنا فاعف عنا، وأمرتنا أن نُحْسن إلى من أساء إلينا، وقد أسأنا إلى أنفسنا فأحْسِن إلينا». وهذا الدعاء ليس من الأدعية الشرعية النبوية التي يُحتج بها.

وفيه جَهْلٌ من وجه آخر وهو قول القائل: «وقد ظلمنا أنفسنا وأسأنا إلى أنفسنا»، فإن هذا لا يشبه عفو العافي عمن ظلمه، وإحسانه إلى من أساء إليه. فليس هو مثلاً مطابقًا لو كان التمثيل في ذلك حقًّا.

---

(١) أخرجه أحمد رقم (٢٥٣٨٤)، والترمذي رقم (٣٥١٣)، والنسائي في «الكبرى» رقم (٧٦٦٥)، وابن ماجه رقم (٣٨٥٠)، والحاكم: (١/ ٥٣٠) من طرق عن كهمس عن عبدالله بن بريدة عن عائشة به.

قال الترمذي: حسن صحيح، وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. ولم يتعقبه الذهبي، وفيه نظر. وصححه النووي في «الأذكار»: (ص/ ٢٧٧)، وابن القيم في «إعلام الموقعين»: (٦/ ٣١٩ ـ ٣٢٠) وهذا الطريق هو أحسن طرقه. وقد تكلم في سماع ابن بريدة من عائشة الدارقطنيُّ والبيهقي، وفي الحديث اختلاف على بعض رواته. انظر «العلل»: (١٥/ ٨٨ ـ ٨٩) للدارقطني، و«الفتوحات الربانية»: (٤/ ٣٤٦) لابن علان.

وبالجملة ففعل الرب لا يقاس بأفعال العباد، بل من أعظم الأصول التي أنكرها أهل السنة على المعتزلة ونحوهم من القدرية، قياس أفعال الرب على أفعال العباد وبالعكس، وقالوا: هم مُشَبِّهة الأفعال، فإنهم يجعلون الحسن من العبد والقبيح منه حسنًا من الرب وقبيحًا منه، وليس الأمر كذلك، فإنَّ الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا أفعاله.

والله تعالى يحب من العباد أمورًا اتصف بها، كما قال النبي ﷺ: «**إن الله وَتْرٌ يُحبُّ الوَتْر**»[1]، وقال: «**إنهُ جميلٌ يُحِبُّ الجَمَالَ**»[2]، و«**أنه نظيفٌ يحبُّ النظافة**»[3]، و«**أنه طيبٌ لا يَقبل إلاَّ طيبًا**»[4]، ونحو ذلك، وقال: «**الراحِمُون يرحمُهُم الرحمن**»[5]. فهو يحب اتصاف العبد بهذه

---

(١) أخرجه البخاري رقم (٢٧٣٦)، ومسلم رقم (٢٦٧٧) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) أخرجه مسلم رقم (٩١) من حديث ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ.

(٣) أخرجه الترمذي رقم (٢٧٩٩)، والبزار رقم (٩٩٦)، وأبو يعلى رقم (٧٨٦)، وابن عدي في «الكامل»: (٣/ ٥ ـ ٦). من حديث سعد بن أبي وقاص ـ رضي الله عنه ـ.

قال الترمذي: حديث غريب، وخالد بن إلياس يُضَعَّف.

أقول: وأكثر النقاد على تضعيف خالد تضعيفًا شديدًا وقد تفرد بالحديث، قال أحمد والنسائي: متروك الحديث، وقال ابن معين: ليس بشيء ولا يكتب حديثه، وقال أبو حاتم: ضعيف الحديث منكر الحديث، وقال البخاري: منكر الحديث، وقال ابن عدي: أحاديثه كلها غرائب وأفراد. انظر «تهذيب التهذيب»: (٣/ ٨٠ ـ ٨١).

(٤) أخرجه مسلم رقم (١٠١٥) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٥) أخرجه الحميدي رقم (٦٠٢)، وأحمد رقم (٦٤٩٤)، وأبو داود رقم =

الصفات وتعَبّده بهذه المعاني المحبوبة.

وهذا قد طَرَده بعضُ الناس كأبي حامد الغزالي وغيره، وجعلوا العبدَ يتصف بالجبار والمتكبر على وجهٍ فسروه، وجعلوا ذلك تَخَلُّقًا بأخلاق الله، ورووا حديثاً: «**تَخَلَّقوا بأخلاق الله**»[1]، وأنكر ذلك عليهم آخرون كأبي عبدالله المازَرِي وغيره، وقالوا: ليس للرب خلق يتخلَّقُ به العبد، وقالوا: هذه فلسفة كُسِيَت عباءة[2] [ق٤٢] الإسلام، وهو معنى قول الفلاسفة: الفلسفة التشبه بالإله على قدر الطاقة[3].

وبالجملة فالاتصاف والتخلُّق والتعبُّد بما أحبَّ الله من العباد الاتصاف به، وهو من صفاته كالعلم والرحمة والإحسان والجمال الشرعي ونحو ذلك هو حق، كما دلَّ عليه الكتاب والسنة، بخلاف الكبرياء ونحوه، فإنه قد ثبت في «الصحيح»[4] أن الله يقول: «**العَظَمَةُ**

= (٤٩٤١)، والترمذي رقم (١٩٢٤)، والحاكم: (٤/ ١٥٩)، وغيرهم عن عمرو بن دينار، عن أبي قابوس مولى لعبدالله بن عمرو عنه به.
قال الترمذي: حسن صحيح. وصححه الحاكم، والحافظ في «الفتح»: (٣/ ١٨٨).

(١) لم أجده مسندًا، وذكره القشيري في «رسالته»: (١/ ٣٢٥) من قول داود عليه السلام، وذكره المصنف في «بيان تلبيس الجهمية»: (٦/ ٥١٨) وقال: «هذا اللفظ لا يعرف عن النبي ﷺ في شيء من كتب الحديث، ولا هو معروف عن أحد من أهل العلم، بل هو من باب الموضوعات عندهم..»اهـ. وذكره ابن القيم في «مدارج السالكين»: (٣/ ٢٥٢) وقال: باطل. وقال الألباني في «السلسلة الضعيفة» رقم (٢٨٢٢): لا أصل له.

(٢) الأصل: «عبارة».

(٣) انظر ما سبق حول هذه المسألة (ص/ ٢٠).

(٤) أخرجه مسلم رقم (٢٦٢٠) من حديث أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ.

إزاري والكِبْرِياءُ رِدَائي فمنْ نازعني واحدةً مِنْها عَذَّبْتُه».

وصفات الله نوعان؛ نوعٌ يختص به كالإلهية، فليس لأحدٍ أن يتصف بذلك، فإنه لا إله إلا الله. ونوعٌ يتصف عباده منه بما وهبه لهم، كالعلم والرحمة والحكمة، فهذا وإن اتصف به العبد فالله تعالى لا كفوًا له سبحانه، فهو منزَّهٌ عن النقائص مطلقًا، ومنزَّه عن أن يكون له مِثْلٌ في شيء من صفات كماله، بل هو موصوف بصفات الكمال على وجه التفصيل، وهو منزَّه فيها عن التمثيل.

وأما صفات النقص فهي منتفية عنه مطلقًا، وهو موصوف بالكمال الذي لا غايةَ فوقَه، منزَّه فيه عن التمثيل، إثباتٌ بلا تمثيل وتنزيهٌ بلا تعطيل، نُثبت له الأسماءَ الحسنى والصفات العُلى، وننفي عنه مماثلة المخلوقات في شيء منها.

وأما الصفات والأفعال التي تختصُّ العبدَ؛ كالذل والخوف والرجاء والتضرع والافتقار والسؤال ونحو ذلك، فهذه وإن أمر الله بها العبدَ فهو سبحانه منزَّه عنها، لا تُطلب منه. وإذا كان ما أمر فإنه قد يَحْسُن منه وقد لا يحسن، لم يجُز أن يقال: أنت قد أمرتنا بذلك فأنت أحقُّ به منا، هذا إذا كان المطلوب مما يسوغ طلبه منه، كالإحسان والعفو والمغفرة.

فأما إذا كان مُنَزَّهًا عنه كالإحسان إلى من أساء إليه، فهذا خطأ لوجهين: لأنه لا يقال: إنَّ العبد يُحسن إلى الله ويسيء إليه، ولأنه لا يُقال: أفعل كذا لأنك أمرتنا به وأنت أحق أن تفعل ما أمرتنا بفعله، بل هذا يقوله[1] الأكْفاءُ بعضُهم مع بعض؛ كالإنسان الذي يأمر الناس بطاعة

---

(١) الأصل: «يقال».

الله ورسوله، فهو أحق منهم بفعل ما أَمَر، كما قال تعالى: ﴿ ۞ أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٤٤﴾ ﴾ [البقرة/ ٤٤]. ومن قال مثل هذا في حق الله فهو جاهل إن لم يعرف حقيقةَ ما قال، وإن عرف حقيقته وأصرَّ على ذلك فهو كافر.

ولا ريب أن كثيرًا من أهل العبادة والنُّسُك والتألُّه يناجي الله ويدعوه بأمور منكرة، كما قد يعبده بعبادات مبتدعة، ويكون قصده الخير واتباع السنة، لكن يغلط لجهله، فهذا قد يغفر الله له [ق٤٣] ويرحمه بِحُسْن قصده، ولكن يجب النهي عما أخطأ فيه ويُبين له الصواب، فإن أصرَّ على استصواب مخالفة الرسل قُتِل.

ومن ذلك قوله: (**واقْرُب مني بقدرتك قرباً تمحقُ به**[١] **كلَّ حجابٍ محقْتَه عن إبراهيم خليلك، فلم يحتَجْ لجبريل رسولك ولا لسؤاله منك**[٢]**، وحجَبْته بذلك عن نار عدوك**[٣]**، وكيف لا تحجب عن مضرَّة الأعداء من غنيته**[٤] **عن منفعة الأحباب**[٥]**)**[٦].

فأما قوله: «فلم يحتَجْ لجبريل رسولك» فكلامٌ صحيح، فإن إبراهيم قال: «حسبي الله ونعم الوكيل»[٧] ولم يلتفت قلبه إلى غير الله، لا جبريل

(١) مخطوط الحزب: «به عني».
(٢) «منك» زيادة من نسخة الحزب، ومما سينقله المؤلف قريبًا.
(٣) مخطوط الحزب: «عدوه».
(٤) مخطوط الحزب: «غيبته».
(٥) مخطوط الحزب: «الأحبَّاء».
(٦) «حزب البر»: (ق٥أ).
(٧) سبق تخريجه (ص/ ٧).

ولا غيره.

وأما قوله: «ولا لسؤاله منك» فهذا كلامٌ لم ينقله ثقة عن إبراهيم، وهو مخالفٌ لما حكاهُ الله عن إبراهيم من سؤاله ودعائه، بل قوله: «حسبي الله ونعم الوكيل» هو دعاءٌ في حقيقة الأمر، وقد تقدم[1] التنبيه على نظير هذا لمَّا ذكر في «الحزب»[2] سؤالَ الله أن يغنيه عن سؤاله، وذكرنا أن سؤال الله تارة واجبًا وتارة مستحبًّا، والواجبات لا بد منها والمستحبات لا يُطْلَب من الله الغِنى عنها، فإنَّ ذلك طلبٌ من الله لنقص الدرجة وخفض المرتبة. مثل أن يقول: اللهم لا تجعلني أفعل نافلةً ولا أتقرَّب إليك بتطوع، ونحو ذلك، والله يحب من عبده التقرُّبَ إليه بالنوافل بعد الفرائض كما في «صحيح البخاري»[3] عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: يقول الله تعالى: «**من عادَى لي وليًّا فقد بارزني بالمُحاربة، وما تقرَّب إليَّ عبدي بمثل أداء ما افْتَرَضْتُ عليه، ولا يزالُ عبدي يتقرَّب إليَّ بالنَّوافل حتَّى أُحبه. .** » الحديث.

وفي الأحزاب[4] أمور أخرى . . .[5]، ومتى خرج الإنسان عن الأحزاب النبوية والأذكار والدعوات الشرعية كان كالسالك بُنيَّات الطريق فقد . . .[6] الضلال من حيث لا يدري، وقد يتداركه الله

---

(١) (ص/ ٥٠).

(٢) يعني: حزب البحر.

(٣) رقم (٦٥٠٢).

(٤) غير واضحة في الأصل.

(٥) ثلاث كلمات لم تتبين.

(٦) كلمة غير واضحة، ويصلح أن تكون: «يأتيه» أو نحوها.

برحمته.

وفي «الصحيحين»[1] عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال: يا رسول الله علمني دعاءً أدعو به في صلاتي، فقال: «**قل اللَّهُمَّ إنِّي ظلمتُ نفسي ظُلْمًا كثيرًا ولا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إلاَّ أنت، فاغْفِرْ لي مغفرةً من عندِكَ وارحمني إنَّك أنْتَ الغَفُورُ الرَّحيمُ**».

فهذا أفضل الخلق بعد الأنبياء لم يَدْعُ في صلاته بدعاءٍ حتى سأل النبيَّ ﷺ أن يعلمه ذلك، وعلمه دعاءً مضمونه طلب المغفرة والرحمة من الله. وهؤلاء تجد أحدَهم يخترع أنواعًا من الأدعية تتضمن طلب نوعٍ من الإلهية، أو ما هو من خصائص النبوة، فأين هذا من هذا؟!

وهذا كقوله: (**وقد وَسِعْتَ كلَّ شيء من جهالتي بعلمك فَسَعْ ذلك برحمتك** [ق٤٤] **كما وسعته بعلمك**)[2].

فإن هذا كلام من يعتقد أن الله لم يَسَعْ كلَّ شيء رحمة، لكن قد يسعه وقد لا يسعه، والله أخبر أنه وسِعَ كلَّ شيء رحمةً وعلمًا، فكلاهما واقع بسعة علمه بكل شيء، وسعة رحمته كل شيء، وهذا له بَسْطٌ ليس هذا موضعه.

فكذلك قوله: (**وقدِّسْنا عن كل وصفٍ يُوجبُ نقصًا مما استأثرتَ به**)[3].

وكذلك قوله: (**نسألك الفقر مما سواك والغنى بك حتى لا نشهد إلا**

---

(١) البخاري رقم (٨٣٤)، ومسلم رقم (٢٧٠٤).
(٢) حزب البر»: (ق١أ).
(٣) «حزب البر»: (ق١ب).

إياك)[١].

فإن هذه ألفاظ مجملة قد يُراد بها معنًى فاسدًا، كما قد يُراد بها معنى صحيحًا[٢]، واللفظ الحسن أن يُقال: نسألك الغنى عما سواك والفقر إليك.

وقوله: «حتى لا نشهد إلا إياك» إذا أريد: حتى لا نشهد معطيًا وربًّا وإلهًا إلا إياك كان حسنًا، وإذا أريد به: حتى لا نشهد إلا إياك، فنغيب بك عن شهود المخلوقات، فهذا فناء ناقص، وهو من عوارض الطريق، ليس بواجب ولا مستحب، ولكن قد يعرض لبعض السالكين لضعفه، فيعذر فيه لا يُحْمَد عليه.

وقد يعنى به: حتى لا نشهد موجودًا إلا إياك، وهذا مشهد أهل الإلحاد القائلين بالوحدة والحلول والاتحاد.

وقد تكلمنا على أقسام الفناء في اصطلاح السالكين، وبينا أنه يراد به ثلاثة معان؛ أحدها: محمود، والثاني: منقوص، والثالث: إلحاد[٣].

فالأول: أن يفنى بعبادته عن عبادة ما سواه، وبطاعته عن طِاعة ما سواه، وبمحبته عن محبة ما سواه، وبخوفه عن خوف ما سواه، وبرجائه عن رجاء ما سواه، وبالتوكل عليه عن التوكل على ما سواه. وهذا حقيقة التوحيد الذي أرسل الله به الرسل وأنزل به الكتب، وهذا حال الأنبياء وأتباعهم. والفناء عن عبادة السِّوى يُقارنه البقاء بعبادته تعالى، فهذا

---

(١) «حزب البر»: (ق١ب).
(٢) الأصل: «معنى فاسد... معنى صحيح».
(٣) انظر ما مضى (ص/ ٦٩ ـ ٧٠)، وما سيأتي (ص/ ١٦٠ ـ ١٦١، ٢١٠ ـ ٢١١).

الفناء يقارنه البقاء، وهو حقيقة قول: لا إله إلا الله.

وأما النوع الثاني: وهو الفناء عن شهود السوى ويسمى الاصطلام، ومنه الفناء في توحيد الربوبية، وهو أن يغيب بمشهوده عن شهوده، وبمعبوده عن عبادته، وبمذكوره عن ذكره، وبمعروفه عن معرفته، فيفنى بالمعروف عن المعرفة والعارف.

وهذه الحال ليست واجبة ولا مستحبة، وليست حال الأنبياء ولا السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، ولا أكابر المشايخ الصالحين، ولكن هو حالٌ يعْرِض لطائفةٍ من السالكين، كما يُذْكر عن أبي يزيد[1] ـ رحمه الله ـ وعن غيره أنه قال في هذا المشهد: «سبحاني»[2]، أو «ما في الجبَّة إلا الله»[3]! ونحو ذلك.

ويحكون أن شخصًا كان يحب آخر، [ق٤٥] فألقى المحبوب نفسه في

---

(١) هو: طيفور بن عيسى بن سروشان أبو يزيد البسطامي ـ نسبة إلى بسطام بلدة بخراسان ـ من كبار الصوفية (ت٢٦١). ترجمته في «طبقات الصوفية»: (ص/٦٧ ـ ٧٤) للسلمي، و«الحلية»: (٩/ ٢٥٤ ـ ٢٨٠)، و«رسالة القشيري»: (١/ ٥٧ ـ ٥٨)، و«السير»: (١٣/ ٨٦).

(٢) ذكره عنه أبو طالب المكي في «قوت القلوب»: (٢/ ١٤٤)، والغزالي في «الإحياء»: (١/ ٤٨) وقال: لا يصح عنه، والمصنف في مواضع من كتبه بصيغة التمريض.

(٣) ذكره عنه المصنف في مواضع «الفتاوى»: (٨/ ٣١٣)، (١٣/ ١٩٩)، و«المنهاج»: (٥/ ٣٥٧). وقد جمع عبدالرحمن بدوي كتابًا في شطحات الصوفية، وأورد فيه كثيرًا من كلمات البسطامي، وليست هذه منها، انظر هامش تحقيق «المنهاج». والذي عُرِف بهذه العبارة أبو منصور الحلاج المقتول على الزندقة سنة (٣٠٩) انظر «وفيات الأعيان»: (٢/ ١٤٥).

اليمِّ، فألقى المحب نفسه خلفه، فقال: أنا وقعت فما أوقعك؟ فقال: غبتُ بك عني، فظننتُ أنك أني[1].

وهذه الحال إذا زال معها عقل الإنسان الذي هو مناط التكليف بسبب غير محرَّم كان معذورًا، وإن كان بسبب محرَّم فقال مثل ذلك، فهو مذموم على ذلك.

وهل يكفر إذا زال بما تشتهيه النفس كالخمر؟ فيه نزاع معروف عند العلماء، وأما بما لا تشتهيه الطباع كالبنج، فقيل: هو كالسكران بالخمر، وقيل: كالمجنون.

ومن زال عقله بالسماع ونحوه، فهو على هذا التفصيل. وأما في حال العقل؛ فمن قال هذا كان كافرًا يجب قتله إن لم يتب.

وكثير من السالكين تعرض له هذه الحال في بعض الأوقات، فإذا حضرت فريضة قام إليها، ومنهم من يُحْفَظ عن المعاصي، وهذا لصدقهم في حال حضور العقل حُفِظوا في حال غيبة العقل. لكن بكل حال ليس العبد مأمورًا بالمقام في هذه الحال، وهي تُحمد من جهة انجذاب القلب إلى ربه، ومن جهة توجُّهه إليه وتألُّهه إيَّاه، ويسميها بعضُ الناس الجمع الأول.

وطائفة من الناس جعلوا هذا المقام هو غاية السالكين، وأحسن منازل السائرين إلى الله، وقالوا: إن العبدَ حينئذٍ لا يستحسن حسنة ولا يستقبح سيئة، وهذا هو الغاية في كلام صاحب «منازل السائرين»

---

(١) ذكر المصنف هذه الحكاية في عدد من كتبه «الفتاوى»: (٢/ ٣١٤، ٣٦٩، ٤٨٢)، (٥/ ٢٤٩، ٦/ ٢٦)، و«المنهاج»: (٥/ ٣٥٦)، و«الجواب الصحيح»: (٣/ ٣٣٨).

الملقب بشيخ الإسلام من الإشارة إلى علو هذا المقام[(١)]، ما[(٢)] أنكره عليه حُذَّاق العارفين. ولهذا يعلل هؤلاء المحبَّة والتوكل وغيرهما، ويجعلون ذلك من مقامات العامة، ويجعلون مقام الخاصة مشاهدة الربوبية العامة والقيومية الشاملة. ولا يصلون إلى الفرق الثاني وهو حقيقة شهادة أن لا إله إلا الله، وأنه المعبود دون ما سواه، وأن إلهيته بأن نعبده، وعبادته بأن نطيعه، وطاعته بأن نطيع رسوله[(٣)].

وهذا المقام مما حققه الجُنيد ـ رضي الله عنه ـ وأمثاله من أئمة أهل الطريق الذين يُقتدى بهم، الذين يلاحظون الأمرَ والنهي كالشيخ عبدالقادر[(٤)] ونحوه من المتأخرين. وهؤلاء هم الذين قالوا: قدَمُنا هذا ـ أي طريقنا هذه ـ على رقبة كلِّ وليٍّ لله، أي: على كلِّ وليٍّ لله أن يتبع الأمر والنهي الإلهي النبوي الشرعي المحمدي، ويحكِّم على نفسه الكتاب والسنة، ولا يخرج عن ذلك [ق٤٦] لا لذوقٍ يخالفه أو وجدٍ أو حالٍ أو مشهد أو غير ذلك، بل يزن أذواقه ومواجيده وأحواله وحقائقه بالكتاب والسنة[(٥)].

---

(١) أي مقام الفناء، وتقدمت إشارة المصنف إلى نحو هذا فيما سبق (ص/ ٧٤) ونقلنا بعض عباراته في ذلك والتعليق عليه.

(٢) تحتمل: «مما».

(٣) انظر ما سبق (ص/ ٦٩ ـ ٧٠) مع التعليق.

(٤) هو: عبدالقادر بن أبي صالح عبدالله بن جنكي دوست ـ أي العظيم القدر ـ محيي الدين أبو محمد الجيلي الحنبلي، الزاهد المشهور (ت ٥٦١). ترجمته في «السير»: (٢٠/ ٤٣٩)، و«ذيل طبقات الحنابلة»: (٢/ ١٨٧ ـ ٢٠٩)، و«البداية والنهاية»: (١٦/ ٤١٩).

(٥) وعبارات بعضهم في ذلك مشهورة؛ كقول الداراني: ربما يقع في قلبي النكتة من نكت القوم أيامًا، فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين: الكتاب و السنة. =

والذين نازعوا الجُنيد في هذا كأبي الحسين النوري[1] وأمثاله من المتصوفة حصل لهم من الاضطراب ما أوجب أمورًا، مع أن النوري ـ رحمه الله ـ كان أصح من غيره وأعلى.

ولكن جاء قوم آخرون انحطُّوا عن هذه الدرجة[2]، فصاروا يشهدون الحقيقة الكونية القدرية، ويرونها هي الغاية، وأنَّ صاحبها لا يحتاج إلى الحقيقة الإلهية النبوية الشرعية، بل يتصرَّف بما يَجده ويذوقه[3]، والوجد والذوق إن لم يكن موافقًا للأمر كان من اتِّباع الهوى. ولهذا تجد كلَّ من يحتج بالحقيقة إنما هو متبع لهواه لا مطيع لمولاه، لا يحتج بعلم، إذ لو كان عنده علم لقال به، قال الله تعالى: ﴿ سَيَقُولُ[4] ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾ ﴾ [الأنعام/ ١٤٨].

ومن هؤلاء من يقول: إنما رجع إلى الأمر والنهي لأجل العامة، أو لئلا يَخْرب المارَسْتان[5]، إشارة إلى أن الأمر والنهي حينئذ سلكه

= وقول الجنيد: من لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث لا يُقتدى به في هذا الأمر؛ لأن علمنا هذا مقيَّد بالكتاب والسنة. وغيرهما انظر «رسالة القشيري»: (١/ ٦١، ٧٩).

(١) تقدمت ترجمته (ص/ ٧١).

(٢) وهذا هو النوع الثالث من أنواع الفناء، وهو الفناء عن وجود السوى.

(٣) تحتمل: «ويذوقه».

(٤) الأصل: «وقال».

(٥) نسب المصنف هذا القول إلى الشيخ المغربي كما في «الفتاوى»: (٨/ ٢٣١)، (١٤/ ٣٥٨). والمارستان ـ بفتح الراء وكسرها ـ: دار المرضى أو المستشفى، وهو فارسي معرَّب، وأصله بيمارستان ـ بكسر الموحدة وسكون الياء بعدها =

العارف لمصلحة العامة لا لحاجته إليه. وهذا من الجهل بالفرق بين توحيد الإلهية وبين توحيد الربوبية، وبين الأمر الديني الشرعي النبوي الإلهي، والأمر الكوني القدري، وقد بُسِط الكلام على هذه الأمور في غير هذا الموضع[(١)].

وأصحاب هذا المشهد قد ينتقل أحدهم من هذا إلى الوحدة، ولهذا يقولون: السالك يشهد أولاً طاعة ومعصية، ثم يشهد طاعةً بلا معصية، ثم لا يشهد لا طاعة ولا معصية.

وقد يقول بعضهم: يكون أولاً فقيرًا، ثم يصير نبيًّا، ثم يصير إلهًا، وحينئذ يدخلون إلى النوع الثالث من الفناء، وهو فناء المُلْحِدين الذين يقولون: الوجود واحد؛ كابن عَرَبي وابن سَبْعين وابن الفارض والقُونَوي والتِّلِمْساني وأمثالهم ممن يجعل الوجود الخالق هو الوجود المخلوق، وربما جعلوه حالاً فيه، ومذهبهم دائر بين الاتحاد والحلول. ولكن قد لا يرضون لفظ الاتحاد، بل يقولون: الوحدة؛ لأن الاتحاد يكون بين شيئين، وهم يقولون: الوجود واحد لا تعدد فيه، ولم يفرقوا بين الواحد بالعين والواحد بالنوع. فإنَّ الموجودات مشتركة في مسمى الوجود، كما أن الذوات مشتركة في مسمى الذات، ولكن ليس وجود هذا وجود هذا، كما أنه ليس ذات هذا هي ذات هذا، والقدر المشترك هو كُليٌّ

= وكسر الراء ـ بيمار عندهم هو المريض، وأُستان بالضم: المأوى، ثم خُفِّف فحُذِفت الهمزة، ولما حصل التركيب أسقطوا الباء والياء عند التعريب. انظر «قصد السبيل»: (١/ ٣٢٠، ٢/ ٤٣١) للمحبي، و«تاج العروس»: (٨/ ٤٧١).

(١) انظر «الفتاوى»: (٨/ ٢٣١)، (١٠/ ٢١٧)، (١١/ ٢٤٤ ـ ٢٤٨)، (١٣/ ٢١٤)، (١٤/ ٣٥٨).

مطلق، والكُلِّي المطلق لا يوجد كليًّا مطلقًا إلا في الأذهان لا في الأعيان، بل كلُّ موجود من المخلوقات له ما يختصّ به، لا يشاركه فيه غيره في الخارج، فهذا الإنسان المعين لا يُشاركه هذا الإنسان المعين فيما يختصُّ به من إنسانيته الخاصَّة، وحيوانيته الخاصة، ووجوده الخاص. ولكن هو وغيره يشتركان في مطلق الحيوانية والإنسانية والوجود، ونحو ذلك.

وهذه المشتركات لا تختص واحدًا منها، ولا توجد في الخارج مشتركة مطلقة، بل لا توجد إلا معينة مختصة، وقد بُسِط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع[1].

فإنه بسبب الاشتباه في هذه الكليات المطلقة ضلَّ طوائف من أهل العلوم النظريات والذوقيات، وإذا كان وجود المخلوق المختص به لا يَشْرَكه فيه غيره وإن كان يشابهه فيه غيره، فالخالق تعالى أبعد عن أن يشاركه غيره فيما يختصُّ به سبحانه وتعالى.

ولولا أنه قد اشتهر فساد قول هؤلاء للسائلين عن هذه الأحزاب[2] لبسطنا فيه الخطاب، و«صاحب الحزب» إن لم يكن من هؤلاء ففي كلامه ضرب من الفلسفة الفاسدة، وضرب من مذهب الحلولية القائلين بالحلول الخاص أو العام، وهذا مما ابتلي به طوائف من متأخري الصوفية، لا سيما المستمدين من كلام صاحب «مشكاة الأنوار»،

---

(١) انظر «الصفدية»: (٢/٢٧٦ وما بعدها)، و«الفتاوى»: (٧/٤٠٦)، (٤/٥٩).

(٢) في هذا إشارة إلى أن المصنف كتب هذا الرد جوابًا لمن سأله عن أحزاب الشاذلي.

والكتب المضنون بها على غير أهلها[1]، فإنَّ في كلام هؤلاء قطعة من قول النصارى وفلاسفة النصارى.

كما في قول طائفة من متأخري أهل البدع من متكلمي الفقهاء قطعة من قول اليهود وفلاسفة اليهود، كقول الجهمية من المعتزلة وغيرهم الذين يقولون: إنَّ الله لا يُرَى في الآخرة، وأن كلام الله مخلوق لم يقم بذاته.

والفلاسفةُ منهم يقولون: هو فيضٌ فاض على النفوس ليس له وجود في الخارج، وهو قول الاتحادية ونحوهم من فلاسفة النصارى والمشابهين لهم من مبتدعة الصوفية.

ومن لم يعرف حقيقة الإسلام الذي بعث الله به رسولَه [ق٤٨] وأنزل به كتابه، وما في طرائق الناس مما يوافق ذلك وما يخالفه، لم يحصل له الفرقان الإلهي النبوي المحمدي، ومن لم يجعل الله له نورًا فما له من نور.

* * *

(١) هو الغزالي، وقد تقدم البحث في نسبة هذه الكتب إليه (ص/ ٢١).

فصل

ومما يشبه كلام هؤلاء قول صاحب «الحزب» فيما صنفه في آداب الطريق في علم الحقيقة[١]، قال في آخره:

(الطريق طريقان؛ طريق خاصَّة وطريق عامة، وأعني بالخاصَّة المحبوبين الذين هم أبدال الأنبياء[٢].

فأما طريق الخاصة؛ فهو طريق علوي تضمحلُّ العقول في أقل القليل من شرحها. ولكن عليك بمعرفة طريق العامة؛ وهو طريق الترقِّي من منزل إلى منزل إلى أن ينتهي إلى منزل هو مقعد صدق عند مليكٍ مقتدر.

فأول منزل يطؤه المحب للترقي منه إلى العليّ هو النفس، فيشتغل بسياستها ورياضتها إلى أن ينتهي إلى معرفتها، فإذا[٣] عرفها وتحقق بها فهنالك تُشْرق عليه أنوار الثاني[٤] وهو القلب، فيشتغل بسياسته ومعرفته. فإذا صحَّ له ذلك ولم يبق عليه منه شيء رُقِّي إلى المنزل الثالث وهو

---

(١) هذه القطعة الطويلة من كلام الشاذلي ساقها ابن الصباغ الحميري في «درة الأسرار»: (ص/١٦٨ ـ ١٧١)، والشعراني في «طبقاته»: (٢/ ١١ ـ ١٢)، وسنذكر الفروق بين ما ساقه المؤلف وبين هذه المصادر، ورمزنا للأول (د) وللثاني (ش).

(٢) العبارة في د: «وأعني بالخاصة المحبين الذين هم أبدال الرسل، وأعني بالعامة المريدين الذين هم أبدال الأنبياء فعلى جميعهم السلام». فلعله وقع سقط في الأصل.

(٣) د: «فإن».

(٤) د: «عليه الأنوار. المنزل الثاني..».

الروح[1].

فإذا تمت له المعرفة به هَبَّت عليه أنوار اليقين شيئًا فشيئًا، حتى إذا آنست بصيرته بترادف الأنوار عليها برز اليقين عليه [بروزًا] لا يعقل فيه شيئًا[2] مما تقدم له من أمر المنازل الثلاثة. فهناك يهيم[3] ما شاء الله، ثم يمدُّه الله بنور العقل الأصلي في أنوار اليقين، فيشهد موجودًا لا حدَّ له[4] ولا غاية، بالإضافة إلى هذا العبد، وتضمحلُّ جميعُ الكائنات فيه، فتارة يشهدها[5] فيه كما يشهد الينابيب[6] في الهواء بواسطة الشمس، فإذا انحرف نور الشمس[7] عن الكُوَّة فلا يشهد لليناببيب[8] أثرًا. فالشمس التي يبصر بها[9] هو «العقل الضروري» بعد المادة بنور اليقين.

فإذا اضمحلَّ هذا النور ذهبت الكائنات كلها وبقي هذا الموجود، فتارة يفنى وتارة يبقى، حتى إذا أريد به الكمال نودي[10] منه نداءً خفيًّا لا صوت له، فيُمد بالفهم عنهم[11]، إلا أن الذي تشهده غير الله ليس من الله

---

(١) بعده في د: «فيشغل بسياستها ومعرفتها».

(٢) العبارة في د: «عليها أبرز اليقين بروزًا لا يعقل، فينشأ مما...».

(٣) د: «يفهم».

(٤) د: «فيشهده مشهود لأحواله..» وفيه تحريف.

(٥) الأصل: «يشهد ما». والإصلاح مما سيأتي، ومن د، ش.

(٦) د: «النيابة»، ش: «البناء بيتًا».

(٧) د، ش: «نور الشمس».

(٨) د: «النيابة».

(٩) العبارة في ش: «وتارة لا يشهدها لانحراف نور الشمس عن الكوة، فالشمس التي يبصر بها..».

(١٠) من قوله: «كلها وبقي..» إلى هنا ساقط من د.

(١١) د، ش: «عنه».

في شيء، فهناك ينتبه من سكرته فيقول: أي ربِّ أغثني فإني هالك[1]، فيعلم يقيناً أن هذا البحر لا ينجيه منه إلا الله.

فحينئذ يقال له: إن هذا الموجود هو العقل الذي قال فيه رسول الله ﷺ: «أول ما خلق الله العقل»، وفي خبر آخر: «قال له: أقبل فأقبل...» الحديث[2]، فأُعطي هذا العبد [ق٤٩] الذل والانقياد لنور هذا الموجود، إذ لا يقدر على حَدِّه[3] وغايته فعَجَز عن معرفته.

فقيل له: هيهات لا تعرفه بغيره[4]، فأمدَّه الله عز وجل بنور أسمائه، فقطع ذلك كلمح البصر أو كما شاء الله ـ نرفع درجاتٍ من نشاء ـ فأمدَّه الله بنور الروح الرباني، فعرف به هذا الموجود. فرُقِّي إلى ميدان الروح الرباني، فذهب جميع ما تحلَّى به هذا العبد، تخلَّى عنه بالضرورة وبقي كلا[5] شيء موجود، ثم أحياه الله بنور صفاته فأدرجه بهذه الحياة في معرفة هذا الموجود الرباني[6].

فلما استنشق من مبادىء صفاته كاد[7] يقول: هو الله. فلحقته العناية

---

(١) د: «فإني جاهلك»! وش: «يارب أثبتني وإلا أنا هالك».

(٢) سيأتي تخريجهما (ص/ ١٤٤ ـ ١٤٥) عند كلام المصنف عليهما أثناء رده على هذا الكلام.

(٣) د: «أخذه».

(٤) من قوله: «فعجز عن..» إلى هنا ساقط من ش، وبعده: «فإذا أمد الله..».

(٥) د: «وتخلى عنه بالضرورة ويقول كل..»، وش: «العبد وما تخلى عنه بالضرورة وبقي كلا موجود..». وكان في الأصل: «كل شيء» والإصلاح من موضع آتٍ في الكتاب، وش.

(٦) د: «صفاته فأدركه... الوجود الرباني».

(٧) ش: «كان».

الأزلية فنادته، ألا إن هذا الموجود هو الذي لا يجوز لأحدٍ أن يصفه[١]، ولا أن يعبِّر عن شيء[٢] من صفاته لغير أهله، لكن بنور غيره يعرفه[٣]، فأمده الله بنور سرّ الروح، فإذا هو قاعد[٤] على باب ميدان السرِّ، فنظر فعرف أوصاف الروح الرباني بنور السر[٥]، فرفع هِمَّته ليعرف هذا السر[٦] فعَمِي عن إدراكه، فتلاشت جميع أوصافه كأنه ليس بشيء، ثم أمدَّه الله بنور ذاته فأحياه به حياة[٧] باقية لا غاية لها، فنظر جميع المعلومات[٨] بنور هذه الحياة، فصار أصل الموجودات نوره شائع[٩] في كل شيء لا يُشهد[١٠] غيره.

فنودي من قريب: لا تغتر بالله، فإن المحجوب من حُجِب بالله[١١]، إذ محال أن يحجب غيره فحي بحياة استودعها الله فيه، فقال: أي ربِّ بك منك إليك، أَقِل عثرتي، فإني أعوذ[١٢] بك منك، حتى لا أرى غيرك.

---

(١) ش زيادة: «بصفة».

(٢) ش: «عنه بشيء».

(٣) د: «يعبر به».

(٤) ش: «وجد نفسه جالسًا».

(٥) «فنظر فعرف أوصاف الروح الرباني بنور السر» سقط من ش.

(٦) د،ش: «هذا الموجود الذي هو السر..».

(٧) ش: «أحياه حياةً».

(٨) الأصل: «العلويات» وستأتي على الصواب في كلام المصنف، وكذا في د،ش.

(٩) العبارة في ش: «ووجد نور الحق شائعًا».

(١٠) د: «لا يعرف».

(١١) د، ش: «عن الله بالله».

(١٢) العبارة في د: «أن يحجبه غيره فيحيى بحياةٍ استودع الله فيها... فأقل...». وفي ش: «أن يحجبه غيره وهناك يحيى حياةً... ثم قال: أعوذ بالله...».

فهذه سبيل الترقِّي إلى حضرة العليِّ الأعلى، وهي طريق المحبين أبدال الأنبياء، والذي يُعْطَى[١] أحدهم من بعد هذا لا يقدر أحد أن[٢] يصف منه ذَرَّة[٣].

قال: وأما الطريق المخصوص بالمحبوبين، فهو[٤] منه إليه[٥]، إذ محال أن يتوصل إليه بغيره.

فأول قدم لهم بلا قدم أن ألقى إليهم[٦] من نور ذاته، فغَيَّبهم بين عباده، وحبَّب إليهم الخلوات، وصغَّر[٧] الأعمال الصالحات، وعظَّم عندهم رب الأرض والسموات، فبينا هم كذلك إذ ألبسهم ثوب العدم، فنظروا فإذا هُمْ بلا هَمّ[٨].

ثم أردف عليهم ظلمةً غيبتهم عن نظرهم، بل صار[٩] عدمًا لا علة له، فانطمست جميع العلل، وزال كل حادث فلا حادث ولا وجُود، بل ليس إلا العدم الذي لا علة له، وما لا علة له[١٠] فلا معرفة تتعلق به.

اضمحلَّت المعلومات وزالت المرسومات زوالاً لا علة [ق٥٠] فيه،

---

(١) ش: «وما يعطيه الله تعالى لأحدهم».
(٢) د: «من بعد لا يقدر أن..»، وش: «من بعد هذا المنزل..».
(٣) بعده في د،ش: «والحمد لله على نعمائه» وزاد التصلية في د.
(٤) ش: «وأما طريق المحبوبين الخاصة بهم فإنه ترقٍّ».
(٥) بعده في د،ش: «به».
(٦) د: «عليهم»، ش: «إذ ألقى عليهم».
(٧) بعده في د،ش: «لديهم».
(٨) ش: «لاهم».
(٩) د: «صاروا»، ش: «فصار نظرهم».
(١٠) «وما لا علة له» سقطت من د،ش.

وبقي من أشير إليه لا وصفَ له ولا صفةَ ولا ذات، فاضمحلَّت النعوتُ والأسماءُ والصفات، فلا اسم ولا صفة ولا ذات(١). فهناك ظهر من لم يَزَلْ ظهورًا لا علَّةَ له(٢)، بل ظهر بسِرِّه لذاته في ذاته ظهورًا لا أوليَّةَ له، بل نظر من ذاته لذاته بذاته في ذاته فحَيِيَ هذا العبد(٣) بظهوره حياةً لا علة لها، فظهر بأوصافٍ جميلة كلُّها لا علة لها(٤)، فصار أولاً في الظاهر فلا ظاهر(٥) قبله، فوجدت الأشياء بأوصافه، فظهر(٦) بنوره في نوره.

فأول ما ظهر سره، فظهر به قلمه(٧)، ثم ظهر أمره في سره، وظهر بأمره الدواة في نور العلم بنور القلم(٨)، ثم ظهر عقله بأمره في أمره، وظهر به عرشه في نور لوحه بنور وجهه(٩). ثم ظهر روحه بعقله في عقله، فظهر بروحه كرسيه في نور(١٠) عرشه. ثم ظهر قلبه بروحه في روحه، فظهر بقلبه حجبه في نور كرسيه بنور كرسيه. ثم ظهرت نفسه بقلبه في قلبه، وظهر بنفسه فلك للخير والشر في نور حجبه بنور حجبه. ثم ظهر جسمه بنفسه في نفسه، وظهر بجسمه أجسام العالم كلها(١١)

---

(١) من قوله: «فاضمحلت..» إلى هنا ساقط من د.

(٢) د: «علة له فيه»، ش: «علة فيه».

(٣) ش: «لذاته في ذاته فهناك يحيى العبد..».

(٤) «فظهر بأوصاف جميلة كلها لا علة لها» سقط من ش.

(٥) د: «الظهور فلا..»، ش: «ظهوره لا ظاهرًا».

(٦) د،ش: «فظهرت». وبهذا المقطع ينتهي مافي ش مما ساقه المصنف.

(٧) د: «قلبه».

(٨) د «بأمره الذوات في قول القدم».

(٩) «بنور وجهه» سقطت من د.

(١٠) د: «نوره بنور...».

(١١) ليست في د.

الكثيف من أرضٍ وسماء، وعلى الجملة كل كثيف في نور الفلك)[1].

* * *

فيقال: هذا الكلام وإن كان في بعضه أمور صحيحة موافقة للكتاب والسنة، ففيه أمور منكرة باطلة مخالفة لدين المسلمين. فمنها ما هو مبنيٌّ على أقوال الفلاسفة الباطنية، ومنها ما هو من مذهب الحلولية، ومنها غير ذلك.

فأما تقسيمه الطريق إلى طريق خاصَّة وعامَّة، وجعله الأول طريق المحبين والثاني طريق المحبوبين، فيقال: كلُّ وليٍّ لله فهو مُحِبٌّ لله وهو محبوب لله، وحبُّ العبد لربه وحبُّ الرب لعبده متلازمان، فإن الله لا يحب إلا من يحبه، ومن أحبَّ الله فإن الله يحبه.

ولكنَّ الناس هنا يتكلمون في المجذوب والمربي، ومع هذا فقد يكون بعض المجذوبين أعلى، وقد يكون بعض المربين أعلى، مع أنه لابد لكل سالك من متابعة الرسول، وهذا هو أصل التربية.

ولا بد أن يجتبيه الحق إليه وهو الجذب، لكن قد يكون ابتداء السلوك قصد العبد وعمله وعبادته ومجاهدة هواه، وقد يمن عليه ابتداءً باجتبائه إليه، وإنابته إلى مولاه، وإعراضه عما سواه، وقد [ق٥١] قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَجْتَبِيٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِيٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾ [الشورى/ ١٣].

---

(١) هنا ينتهي كلام الشاذلي الذي ساقه المصنف بطوله وقد ميزناه بخط أثخن. وسينقله فيما سيأتي فقرةً فقرةً ويردّ عليه.

وقد قال بعض الشيوخ: إن هذه الآية فيها ذِكْر المجذوب والمربِّي. وبَسْط هذا له موضع آخر.

وفي المشايخ مَنْ يقسِّم السالكين إلى مريد ومراد[1]، ومعلومٌ أن الذين قال الله فيهم: ﴿ وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ ﴾ [الأنعام/ ٥٢] ما أرادوا وجهَه حتى أرادَ ذلك منهم على مذهب أهل السنة المثبتين للقدر، وجمهور الصوفية على مذهب أهل السنة في ذلك، حتى إن كثيرًا منهم يغالي[2] في ذلك، ويسقط الأمرَ والنهيَ في بعض المشاهد والأحوال. وكذلك من أراده الله واجتباه وأحبه واصطفاه فلا بد أن يجعله مريدًا له، لكنَّ الذين فرقوا بينهما لهم كلامٌ ليس هذا موضع بَسْطه[3].

وإنما المقصود هنا أن نقول: انقسامُ أولياءِ الله إلى عامٍّ وخاص تقسيم صحيح، لكنَّ الخواص هم السابقون المقرَّبون، والعامة هم الأبرار أصحاب اليمين، قال تعالى: ﴿ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾ [فاطر/ ٣٢]. وقال تعالى: ﴿ وَكُنتُمْ أَزْوَٰجًا ثَلَٰثَةً ۝٧ فَأَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ ۝٨ وَأَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ ۝٩ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ۝١٠ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ ۝١١ ﴾ [الواقعة/ ٧ ـ ١١]. وقال تعالى: ﴿ فَأَمَّآ إِن كَانَ مِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ۝٨٨ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ ۝٨٩ وَأَمَّآ إِن كَانَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ ۝٩٠ فَسَلَٰمٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ ۝٩١ ﴾ [الواقعة/ ٨٨ ـ ٩١].

---

(١) انظر «الرسالة القشيرية»: (٢/ ٣٥١ ـ ٣٥٥).

(٢) الأصل: «يغالوا».

(٣) انظر المصدر السابق، و«مدارج السالكين»: (٢/ ٤٧٣ ـ ٤٧٩)، (٣/ ١٢٢ ـ ١٢٩).

وقال: ﴿ إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ﴿٢٢﴾ .. ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ وَمِزَاجُهُۥ مِن تَسْنِيمٍ ﴿٢٧﴾ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾ [المطففين/ ٢٢ ـ ٢٨].

قال ابن عباس: يشرب بها المقربون صِرْفًا، ويُمْزَج لأصحاب اليمين مزجًا[1]. وقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِن كَأْسٍ ﴾ [الإنسان/ ٥] الآية.

فهذه خمسة[2] مواضع من كتاب الله يذكر فيها انقسام أهل الجنة إلى أبرار أصحاب يمين، ومقربين سابقين.

وفي «صحيح البخاري»[3] الحديث الإلهي المشهور: «**يقول الله: من عادى لي وليًّا فقد بارزني بالمحاربة**» وقد تقدم[4]. فقد قسم الأولياء إلى من تقرب بالفرائض ومن لا يزال يتقرب إليه بالنوافل بعد الفرائض، ولهذا قال من قال: إن الأولين هم الأبرار وإن الآخرين هم المقربون[5].

وهكذا الأنبياء نوعان: نبيٌّ مَلِك، وعبدٌ رسول. ولهذا لما خُيِّر النبي ﷺ بين أن يكون نبيًّا ملكًا أو عبدًا رسولاً فاختار أن يكون عبدًا

---

(١) أخرجه عبدالرزاق في تفسيره: (٢/ ٣٥٧)، وابن جرير: (٢٤/ ٢٢٢). وهو قول ابن مسعود وحذيفة، والحسن ومجاهد وسعيد بن جبير وغيرهم من السلف. انظر «الدر المنثور»: (٦/ ٥٤٣ ـ ٥٤٤).

(٢) في الأصل: «خمس».

(٣) رقم (٦٥٠٢).

(٤) (ص/ ٩٩).

(٥) الأصل: «المقربين». وقد تكلم المصنف على أقسام أهل الجنة إلى سابقين ومقربين في مواضع كما في «الفتاوى»: (٣/ ٤١٧)، (١١/ ٢٣ ـ ٢٤، ١٧٦ ـ ١٨٠).

رسولاً.

فالعبد الرسول الذي لا يفعل إلا ما أحبَّه ربُّه من واجبٍ [ق٥٢] ومندوب فلا يُعطي إلا من أُمِرَ بإعطائه، ولا يمنع إلا من أُمِرَ بمنعه، كما في «صحيح البخاري»[١]: «**إنِّي والله لا أُعْطِي أحدًا ولا أمنع أحدًا وإنَّما أنا قاسمٌ أضعُ حيثُ أُمِرتُ**»، فإنه لم يُرِد بذلك العطاء والمنع الذي يحصل بمجرَّد المشيئة والقدر، فإنَّ جميع المخلوقات لا يعطون ولا يمنعون إلا بمشيئة الله وقدره، فلا فضيلة في هذا للمؤمن على الكافر فكيف بالأنبياء؟! بل المراد العطاء والمنع الشرعي، أي: لا أعطي إلا من أُمِرتُ بإعطائه، ولا أمنع إلا من أُمِرتُ بمنعه، وهذه صفة العبد الرسول.

بخلاف النبي الملك، فإن الله قال لسليمان: ﴿هَٰذَا عَطَآؤُنَا فَٱمْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٣٩﴾﴾ [ص/ ٣٩]. قال المفسرون: اعطِ من شئت، واحْرِم من شئت لا حساب عليك[٢]. فهذا إذْنٌ له أن يعطي ويمنع بحكم إرادته كما يُؤذَنُ للمالك أن يعطي ويمنع لمن يريد إذا لم يكن في ذلك فِعْل محرّم. لكنَّ الأول أعلى درجة، فإن إعطاءَه ومنعَه عبادة يتقرَّب بها إلى الله، وهذا عطاؤه ومنعه مباح له، يتنعم به ولا يُعاقَب عليه، وما يحصل به ثوابٌ أعظم مما لا يحصل به عقاب[٣].

---

(١) رقم (٣١١٧) بنحوه من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

(٢) أخرج ابن جرير: (٢٠/ ٩٩ ـ ١٠٢) وعبد بن حميد ـ كما في الدر المنثور: ٥/ ٥٨٨ ـ نحوه عن الحسن ومجاهد وغيرهما.

(٣) انظر في الكلام على النبي الملك، والعبد الرسول «الفتاوى»: (١١/ ١٨٠ ـ ١٨٢)، (١٩/ ٥١)، (٣٥/ ٣٤).

فهكذا الأولياء منهم من يكون على الطريقة الأولى، فتكون المباحات في حق غيره عبادات له يتقرب بها إلى الله لا يفعلها إلا بأمره، ومنهم من يفعل المباحات متنعِّمًا بها غير آثم بها، ولا مُعاقَب عليها، فهذا تقسيم صحيح معروف بالقلوب، معلوم بالكتاب والسنة.

وأما قول القائل[1]: «عليك بمعرفة طريق العامة، وهو طريق الترقِّي من منزل إلى منزل، وأن طريق الخاصة منه إليه» فهذا يشير إلى الحلول والاتحاد كما سنبينه إن شاء الله[2]. وما ثَمَّ طريقٌ لخاصة ولا عامة إلا وفيها ترقٍّ من منزل إلى منزل، كما قال أعلم الخلق بالله وبطريق الله فيما يروي عن الله: «**ما تَقَرَّبَ إليَّ عبدي بمثل أداء ما افترضت عليه ولا يزال عبدي يتقرَّبُ إليَّ بالنوافل حتى أحبه**»[3] والتقرُّب هو الترقِّي. فما في أولياء الله إلا مترقٍّ متقرب إليه إما بالفرائض وإما بالنوافل بعد الفرائض، ومن لم يتقرب إليه لا بفريضة ولا نافلة فليس من أولياء الله، بل من أعدائه، فضلاً عن أن يكون من خواص الأولياء!

وأما قوله: «فأول منزل يطؤه المحبُّ للترقِّي منه إلى العَلي فهو النفس» فالكلام هنا في نوعين:

أحدهما: أن يقال: كثير من [ق٥٣] المصنفين والمتكلمين في منازل السائرين إلى الله، ومنهاج القاصدين إليه، وطريق السالكين إليه، يذكر كلٌّ منهم عددَ المنازل وترتيبَها بحسب سَيْرِه هو، أو ما عَلِمَه هو من

---

(١) هذا القول وما سيأتي من أقوال الشاذلي ساقها المصنف بتمامها فيما مضى (ص/ ١٠٩ ـ ١١٤) والآن يسوقها مفرقة مع بعض التصرف ويرد عليها.

(٢) (ص/ ١٥٢ وما بعدها).

(٣) قطعة من حديث: «من عادى لي وليًّا» وقد تقدم تخريجه.

أحوال السالكين، ولا يكون ذلك صفةَ كلِّ سالك، بل كثير من السالكين لهم طرق أخرى وترتيب آخر وعدد آخر. وكثير منهم لا يكون سلوكهم بترتيب معين وعدد معين، ولهذا تجد شيخَ الإسلام الأنصاري في «منازل السائرين» يصفُ ترتيبًا وعددًا، وتجد أبا بكر الطُّرْطُوشي[1] يصف في كتابه ترتيبًا آخر، وتجد أبا طالب المكي[2] يذكر نوعًا ثالثًا، وتجد غيرهم يذكر أمرًا آخر.

وهذا كما أن أهل النظر والاستدلال من السالكين طريقَ العلم تجد لكلٍّ منهم من ترتيب المقدِّمات العلمية التي يَسْتدل بها طريقًا غير طريق الآخر.

ثم كلٌّ من هؤلاء وهؤلاء أصحاب المقدِّمات المرتبة علمًا وعملاً في كلامهم ما هو صواب وما هو خطأ، فما وافقَ الكتابَ والسنة من ذلك كله فهو صواب، وما خالف ذلك فهو خطأ. وهذا موضعٌ اشتبه على كثير من

---

(١) الأصل: «الطرشوشي»! أما الكتاب الذي ذكره المصنف فلعله ما ذكره الضبي في «بغية الملتمس»: (ص/١٣٨) قال: «وله كتاب كبير يعارض به كتاب الإحياء ـ للغزالي ـ رأيت منه قطعة يسيرة» اهـ. وقد كتب الطُّرطوشي جانبًا من نقده للإحياء وصاحبه في رسالة له إلى ابن مظفَّر ذكرها السبكي في «طبقات الشافعية»: (٦/ ٢٤٢ ـ ٢٤٣).

(٢) هو: محمد بن علي بن عطية الحارثي أبو طالب المكي الزاهد الواعظ (ت٣٨٦) صاحب «قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى طريق التوحيد» في التصوف، وهو مطبوع، ولعله ما أشار إليه المصنف. ترجمته في «تاريخ بغداد »: (٣/ ٨٩)، و«وفيات الأعيان»: (٤/ ٣٠٣)، و«السير»: (١٦/ ٥٣٦ ـ ٥٣٧). وقد أشار المصنف في الفتاوى: (١٠/ ٥٥١) إلى أن في (قوت القلوب) أحاديث ضعيفة وموضوعة وأشياء كثيرة مردودة. وانظر ما تقدم (ص ٤٠ هامش ١) عن علاقة الإحياء بكتاب القوت.

أهل العلم والعبادة، ومن لم يجعل الله له نورًا فما له من نور. ولهذا أمر الله المسلم أن يقول في كل صلاة: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾ [الفاتحة/ ٦ ـ ٧] والكلامُ على هذا مبسوط في غير هذا الموضع.

النوع الثاني: أن لفظ النفس والروح والقلب والفؤاد ونحو ذلك، مما يتنازع الناسُ في معناها؛ إما لاختلاف اصطلاحاتهم، وإما لاختلافهم في المعنى.

فلفظ النفس يُراد به تارةً ذاتُ الشيء وعينُه، ويراد به الدم السائل، كقول الفقهاء: ليست له نفسٌ سائلة، وقول الشاعر[1]:

تَسِيلُ على حَدِّ الظُّباةِ نفوسُنا وليستْ على غير الظُّباةِ تَسِيل

ويراد به الروح التي في الإنسان، كقوله: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ۝٢٧ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۝٢٨﴾ [الفجر/ ٢٧ ـ ٢٨] ومنه قول النبي ﷺ لما نام عام خيبر: «**إنَّ الله قبضَ أنفسنا**[2] **حيثُ شاء**»[3]، وفي الحديث ـ قاله بلال ـ: «**أخذ نفسي الذي أخذ بنفسك**»[4]. ومنه قوله في الحديث:

---

(١) البيت للسموأل بن عادياء «ديوانه»: (ص/ ٩١) من أبيات في قصيدته اللامية المشهورة، ونُسبت أيضًا إلى غيره كما في «الحماسة»: (١/ ٧٩ ـ ٨١) لأبي تمام.

(٢) كتب فوقها في الأصل: «أرواحنا»، واللفظ الوارد في الحديث: «أرواحكم». وأشار المصنف في «الفتاوى»: (٤/ ٢٢٥) إلى أن لفظ «أنفسنا» جاء في روايةٍ.

(٣) أخرجه البخاري رقم (٥٩٥)، من حديث أبي قتادة ـ رضي الله عنه ـ. وأصل الحديث في مسلم رقم (٦٨١) مطولاً بسياق آخر وليس فيه هذا اللفظ.

(٤) أخرجه مسلم رقم (٦٨٠) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ. ووقع في =

«اخرجي أيتها النفسُ المطمئنَّة ـ كانت في الجسد الطيب ـ»[1].

ويراد بها أيضًا بعض صفاتها المذمومة كالهوى المُرْدي، فيقال: فلان له نفس، كما يقال: فلان له لسان، وفلان له قلب. [ق٥٤] أي: لسان خاص، وهو القادر على الكلام، وقلب خاص، وهو الذي له حالٌ من معرفةٍ ووجد وصدقٍ ونحو ذلك. فكثير من أهل السلوك يريدون بلفظ النفس: النفس الخاصة المذمومة، وقد يقسمون لفظ النفس إلى ثلاثة: أمَّارة، ولوَّامة، ومطمئنة[2].

وأما **لفظ الروح**؛ فقد يراد به الروح التي في الإنسان، وهي النفس التي تُقبض وقت الموت. ولفظ الروح والنفس بهذا الاعتبار اسمان لذات واحدة، لكن باعتبار صفات متنوعة، فتسمى روحًا باعتبار، ونفسًا باعتبار، وإن كانت الذات واحدة.

ومن هذا الباب أسماء الرسول، وأسماء القرآن، بل وأسماء الله

= الأصل: «أخذ نفسك».

(١) أخرجه أحمد رقم (٨٧٦٩)، والنسائي في «الكبرى» رقم (١١٣٧٨)، وابن ماجه رقم (٤٢٦٢)، وابن خزيمة في «التوحيد» (١/ ٢٧٦ ـ ٢٧٧)، والحاكم: (١/ ٣٥٣) مختصرًا، وغيرهم من طرق عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.
والحديث صححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم، ونقل المصنف في «الفتاوى»: (٥/ ٤٤٥) عن أبي نعيم قوله: هذا حديث متفق على عدالة ناقليه.
قلت: وله شواهد من حديث البراء بن عازب وعائشة ـ رضي الله عنهم ـ.
ولفظ حديث أبي هريرة فيه «النفس الطيبة..»، وحديث البراء فيه «النفس المطمئنة» لكن ليس فيه «كانت في الجسد الطيب».

(٢) انظر «الفتاوى»: (١٥/ ١٤٣، ٣٤١)، (٢٨/ ١٤٨)، و«إغاثة اللهفان»: (١/ ١٢٥ ـ ١٣٤)، و«الروح»: (ص/ ٤٩٥).

الحسنى، فإن هذه الأسماء تدل على ذات واحدة باعتبار صفات متعددة، وهذه الأسماء مترادفة في الذات متباينة في الصفات، ويسميها بعضُ الناس: المتكافئة، وهي مَرْتبة[1] بين المترادفة المَحْضة وبين المتباينة المَحْضة.

وقد يراد بلفظ الروح البخار الخارج من القلب، وهو لغة الأطباء.

وقد يراد بلفظ الروح الهواء الذي يخرج من البدن. وطائفة من الناس يظنون أن هذا الهواء هو الروح المنفوخة في الإنسان التي تُقْبض وقت الموت.

والصواب الذي عليه السلف والأئمة: أن تلك الروح ليست هي البدن، ولا جزءًا من البدن، ولا صفةً من صفات البدن، كما يقول ذلك من يقوله من أهل الكلام. ولا هي أيضًا مجردة عن الصفات الثبوتية والأفعال، كما تزعم المتفلسفة الذين يقولون: إنها لا تصعد ولا تنزل، ولا تتحرك ولا تسكن، ولا تدخل ولا تخرج، ولا يتميز منها شيء عن شيء[2].

ويقول طائفة منهم كابن سينا: إنها لا تُدرِك الجزئيات المعينة، إلى غير ذلك من أقوال النُّفاة الذين قالوا فيها نظيرَ قولِهم في واجب الوجود، فلم يصفوه إلا بالسُّلُوب، حتى جعلوا الوجود الواجب الذي هو أحق

---

(١) ضبطت في الأصل: «مُرَتَّبة»!

(٢) للمصنف رسالة في «الروح» ضمن «الفتاوى»: (٤/٢١٦ ـ ٢٣١) وأخرى في العقل والروح، انظر كلامه على الروح فيها «الفتاوى»: (٩/٢٨٩ ـ ٣٠٤). ولتلميذه ابن القيم كتابه المشهور «الروح».

الموجودات بالكمال الوجودي إنما يوصف بالسلوب التي تجعله في حَيِّز الممتنعات التي تُقَدَّر في الأذهان، ويمتنع وجوده في الأعيان، كقولهم: إنه الوجود المطلق بشرط الإطلاق المقيد بالنفي عن كل الإثبات، مع علمهم بأن المطلق بشرط الإطلاق لا يكون إلا في الأذهان لا في الأعيان، وهذا قول أهل الإحاطة[1]، [ق٥٥] وقول طائفة من الباطنية القرامطة. وقولُ ابن سينا وغيره: إنه الوجود المقيَّد بسَلْب كلِّ حقيقة، فجعله مشاركًا للموجودات الممكنة في مسمى الوجود، وهي تمتاز عنه بأمور وجودية، وهو لا يمتاز عنها إلا بأمور عدمية، والوجود أكمل من العدم، فلازمُ قوله أن يكون وجود كل ممكن ـ حتى البعوضة ـ أكمل من وجود واجب الوجود.

وأيضًا: فإن المشتركين في أمر ثُبوتيّ لا يتميز أحدُهما عن الآخر لمجرد أمرٍ عدمي، ولهذا يقولون: إن الفصول والخواص التي تميز بين الأنواع لا تكون عدمًا محضًا، بل لا بدَّ أن تتضمن ثبوتًا؛ لأن العدم المحض لا يميز أحد المشتركين في الوجود عن صاحبه. وقد بُسِط الكلامُ على هؤلاء في غير هذا الموضع[2]، والمقصود هنا أن تعرف مراد الناس بلفظ النفس والروح.

وكذلك القلب يراد به المُضْغة الصَّنَوْبَرية الشكل التي في الجسد مجرَّدةً، والبهيمةُ لها قلبٌ بهذا المعنى.

ويراد به هذه المضغة مُقيَّدةً بالروح، ومنه قول النبي ﷺ: «**ألا إنَّ في**

(١) انظر كلام المصنف عليهم ومناظرته مع بعض حُذَّاقهم «الصفدية»: (١/ ٢٩٦).
(٢) انظر «الصفدية»: (١/ ١١٢)، و«الرد على المنطقيين»: (ص/ ٤٠٧)، و«منهاج السنة»: (٨/ ٣٨).

الجسد مُضْغة إذا صلحت صلح لها سائرُ الجسد وإذا فسدت فسد لها سائرُ الجسد ألا وهي القلب»[1].

كما في الحديث الآخر: **«إذا أصبح ابنُ آدم فإنَّ الأعضاء كلَّها تُكفِّر اللسان ـ أي تخضع له وتذل ـ تقول له: اتَّق الله فينا فإنك إذا استقمتَ استقمنا وإن اعوجَجْتَ اعوجَجْنا»**[2].

وفي حديث آخر: **«لا يستقيمُ إيمانُ عبدٍ حتَّى يستقيمَ قلبُه [ولا يستقيمُ قلبُه] حتى يستقيمَ لسانُهُ»**[3].

فاستقامة القلب واللسان تتضمن استقامة الروح والبدن جميعًا؛ فإن البدن مقترن بالروح، فلا يحصل للبدن عمل اختياري إلا بمشاركة الروح، ولهذا ضرب لهما المثل في الحديث المأثور عن ابن عباس،

---

(١) تقدم تخريجه (ص/ ٦٥).

(٢) أخرجه أحمد رقم (١١٩٠٨)، والترمذي رقم (٢٤٠٧)، والطيالسي رقم (٢٣٢٣)، والبيهقي في «الشعب» رقم (٤٥٩٥) وغيرهم من حديث أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ. قال الترمذي: هذا حديث لا نعرفه إلا من حديث حماد بن زيد، وقد رواه غير واحد عن حماد بن زيد ولم يرفعوه. ثم أخرجه من طريق حماد بن أسامة عن حماد بن زيد به موقوفًا، قال: وهذا أصح.

(٣) أخرجه أحمد رقم (١٣٠٤٨)، وابن أبي الدنيا في «الصمت» رقم (٩)، والقضاعي رقم (٨٨٧) من حديث أنس ـ رضي الله عنه ـ. والحديث ضعفه العراقي في «تخريج الإحياء»: (٢/ ٧٦٧)، وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد»: (١/ ٥٣) في إسناده علي بن مسعدة وثقه جماعة وضعفه آخرون. اهـ. وله شاهد من حديث ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ رواه أحمد رقم (٣٦٧٢) وغيره، لكن أُعِلَّ بالوقف، وما بين المعكوفين مستدرك من مصادر الحديث.

رواه ابن منده في «كتاب الروح والنفس»[1] قال: «لا تزال الخصومةُ بين الناسِ حتى يختصمَ الروحُ والبدنُ، فيقول الروح للبدن: أنت أكلتَ وشربتَ ونكحتَ. فيقول البدن: أنت أمرت، فيُبعث مَلَك يحكم بينهما، فيقول: مثلكما مثل أعمى ومُقعد دخلا بستانًا، فقال المقعد للأعمى: إني أرى ثمرًا لكن لا أطيقُ قطافه، فقال الأعمى: لكني أقدر أن أقطفه إلا أني لا أراه، فقال له المقعد: تعال فاحملني حتى أعلمك به، فحمله فجعل المقعد يقول للأعمى: خذ هذا، اقطف هذا [ق٥٦] فقطفه، فعلى من العقوبة؟ فقال عليهما جميعًا، فقال: كذلك الروح والبدن»[2].

---

(١) وعزاه لابن منده السيوطي في «الدر المنثور»: (٥/ ٦١٤) ولم يسم كتابه.
وكتاب ابن منده نقل منه المصنف في مواضع، ووصفه فقال: «وصنف الحافظ أبو عبدالله بن منده في ذلك كتابًا كبيرًا في الروح والنفس وذكر فيه من الأحاديث والآثار شيئًا كثيرًا»اهـ. «مجموع الفتاوى»: (٤/ ٢١٧). ونقل منه ابن القيم في كتاب الروح، وانظر «موارد ابن تيمية العقدية»: (ص/ ٨٩) للبراك.

(٢) أخرج ابن الجوزي نحوه في «الموضوعات» رقم (١٧٩٩) قال ـ بعدما ساق سنده ـ: «... عن المسيب بن شريك عن سعيد بن المرزبان عن أنس بن مالك قال قال رسول الله ﷺ: «يختصم الروح والجسد يوم القيامة، فيقول الجسد: أنا كنت بمنزلة الجذع ملقى لا أحرك يدًا ولا رجلاً لولا الروح، وتقول الروح: أنا كنت ريحًا لولا الجسد لم أستطع أن أعمل شيئًا، فضرب لهما مثل أعمى ومُقْعد، وحمل الأعمى المقعد، فدله ببصره المقعد، وحمله الأعمى برجله».
قال ابن الجوزي: هذا حديث موضوع على رسول الله ﷺ. قال يحيى: سعيد بن المرزبان والمسيب ليسا بشيء. وقال الفلاس: حديثهما متروك. اهـ.
وخالفه السيوطي في «التعقبات»: (ص/ ٥١) في الحكم بوضعه.

إذا تبين ما أشرنا إليه مِن ترتيب السلوك ومن معنى النفس والروح فقول القائل: «أول منزل يطؤه المحب للترقِّي منه إلى العَليّ فهو النفس، فيشتغل بسياستها إلى أن يعرفها، فهناك يُشرق عليه نورُ القلبِ فيشتغل بسياسته ومعرفته، فإذا صحَّ له ذلك رُقِّي إلى المنزل الثالث وهو الروح»[1].

يقال له: إن أراد بالنفس والقلب والروح هنا ذات لها صفات متعددة فهذا صحيح.

فأما تقديم مسمَّى النفس على القلب ومسمَّى القلب على الروح فهذا أمرٌ اصطلاحي، ففي كلام الله ورسوله لا أصل لهذا الترتيب، بل القلب يوصَف بالصلاح تارة وبالفساد أخرى، لما في الحديث المتفق على صحته «**ألا وإنَّ في الجَسَد مُضْغة**...» وقد ذكرناه[2].

وكذلك لفظ «النفس» تُمْدَح تارة وتُذَم: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ۝٢٧﴾ [الفجر/ ٢٧] ﴿وَلَآ أُقْسِمُ بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ ۝٢﴾ [القيامة/ ٢]، وقالت امرأة العزيز: ﴿۞ وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓ ۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ [يوسف/ ٥٣].

وكذلك لفظ «الروح» كما في حديث قَبْض الروح: «**اخرجي أيتها الروحُ الطيبة كانت في الجَسَدِ الطيب**»[3]، ويقال: «**اخرجي أيتها الروحُ الخبيثة كانت في الجسد الخبيث**». وفي «الصحيح»[4]: «**الأرواحُ جنودٌ**

---

(١) انظر ما سبق (ص/ ١٠٩).

(٢) سبق (ص/ ٦٥، ١٢٥).

(٣) سبق تخريجه (ص/ ١٢١). وما يليه قطعة منه.

(٤) أخرجه البخاري رقم (٣٣٣٦)، ومسلم رقم (٢٦٣٨) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ.

مُجنَّدةٌ، فما تعارفَ منها ائتلفَ، وما تناكَرَ منها اختلف».

وأما إن أريد بالنفس والروح ذاتان كلٌّ منهما قائمة بنفسها غير الأخرى وراء هذا البدن؛ فهذا غلط.

وهذا الترتيب إذا قيل هو ترتيب صحيح كان هذا مختصًّا باصطلاح معين ليس هو أمرًا علميًّا، ولا هو عامًّا في حقِّ كلِّ سالك.

وإذا قيل: يُرادُ بالنفس ذات الأخلاق الفاسدة، ويُراد بالقلب ذو الإيمان والإرادات الصالحة، ويراد بالروح ذو المعرفة واليقين، فهذا أمر اصطلاحي، ومع هذا فقد يحصل للإنسان أنواعٌ من المعارف واليقين مع وجود نوعٍ من الهوى والذنوب، وقد يحصل له أنواعٌ من الإيمان والأعمال الصالحة مع وجود نوعٍ من الإرادات الفاسدة.

فمذهب الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وسلف الأمة وأئمتها: أن الشخص الواحد يجتمع فيه ما يحبه الله من الحسنات، [ق٥٧] وما يبغضه من السيئات، ويكون مُطيعًا من وجهٍ عاصيًا من وجهٍ، برًّا من وجه فاجرًا من وجه، مستحقًّا للثواب من وجهٍ وللعقاب من وجه، فيه إيمانٌ من وجهٍ وفيه فسق بل ونفاق من وجه[(١)].

وإنما يقول لا يجتمع هذا وهذا الوعيديَّةُ من الخوارج والمعتزلة، فإنهم يقولون: ما ثَمَّ إلا مؤمن مستحق للثواب لا يُعاقب بحال، أو مخلَّد في النار لا يخرج منها بشفاعةٍ ولا غيرها، ومن فيه فجور فليس معه من الإيمان عندهم شيء.

---

(١) انظر «الرد على المنطقيين»: (ص/ ٣٦٠)، و«الفتاوى»: (١/ ١٤٩)، (٧/ ٣٥٣)، (١٠/ ٨)، و«منهاج السنة»: (٦/ ١٩٨).

وكانت الخوارج تقول: من لم يكن برًّا قائمًا بالواجبات تاركًا للمحرمات فهو كافر. فلما مات الحسن البصري صار طائفة ممن كان يصحبه كعَمْرو بن عبيد يقولون: هو فاسق لا مؤمن ولا كافر وهو مخلد في النار، واعتزلوا الجماعة فسموا معتزلة.

وكان قد صَحِبَه طائفة أخرى من النُّساك منهم عبدالواحد بن زيد[١]، واختار طريقةً من النُّسُك هو وأتباعه واتخذوا دُوَيرةً، وهم أول من اعتزل الناس من الصوفية[٢].

ولهم أيضًا طريقة بعضها حقّ وبعضها مذموم، لكنهم أقرب من عَمْرو بن عُبيد وأتباعه[٣].

وأما الأئمة من أصحاب الحسن كأيوب السِّخْتياني، وثابت البُنَاني، وعبدالله بن عون، وغيرهم، فهؤلاء سالمون مما يُذم[٤] ممن رُمي ببدعةٍ من أصحابه.

وكان الحسن جليل القدر في العلم والعمل، فكان يسوس الناس في حياته، فلما مات صار بعضُهم يأخذ ما يوافق هواه من كلامه، ويدع ما لا يوافق هواه. فصار في بعضهم بدعة وتفرُّق من هذا الوجه. وكان بين

---

(١) هو: عبدالواحد بن زيد أبو عبيدة البصري، أحد زهاد البصرة من أصحاب الحسن البصري (ت بعد ١٥٠). انظر: «الحلية»: (٦/ ١٥٥ ـ ١٦٥)، و«السير»: (٧/ ١٧٨)، و«الجرح والتعديل»: (٦/ ٢٠).

(٢) وكان عبدالرحمن بن مهدي وغيره يسمونهم (الفقريّة) ذكره المصنف في «الفتاوى»: (١٠/ ٣٥٩).

(٣) انظر مقارنة المصنف بين الطريقتين في «الفتاوى»: (١٠/ ٣٥٨ ـ ٣٦١).

(٤) كلمة غير واضحة، وهكذا قدرتها. وتحتمل: «من الذم».

هؤلاء وهؤلاء نزاع في أمور، وقد ذكر بعضَ أخبارِهم أبو سعيد بن الأعرابي فيما صنَّفه من أخبار النُّسَّاك[1]. وذكر ذلك مَعْمر بن زياد الأصبهاني[2] وغيرهما من الشيوخ الذين لهم معرفة وتحقيق.

وأما قوله: «حتى إذا آنست بصيرته بترادف الأنوار عليها برز اليقين عليه بروزًا لا يعقل فيه شيئًا مما تقدم له من أمر المنازل الثلاثة، فهناك يهيم ما شاء الله»[3].

فهذا كلام من يصف حالَ بعضِ الناس، ولعله يصف سلوكَ نفسِه، وإلا فمعلوم أن جماهير أولياء الله السالكين لا يهيمون، ولا يزول عنهم عقل ما كانوا عليه. والسابقون الأوَّلون [ق٥٨] من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان لم يكونوا هائمين في طريقهم، ولا مسلوبي عقلٍ في سلوكهم، بل كانوا مؤيَّدين بالعقل واليقين والمعرفة، كما قال عبدالله بن مسعود ـ رضي الله عنه ـ فيهم: «كانوا أبرَّ هذه الأمة قلوبًا وأعمقها عِلْمًا وأقلّها تكلُّفًا»[4].

---

(١) سبق التعريف به (ص/ ٧٠ ـ ٧١).

(٢) هو: معمر بن أحمد بن محمد بن زياد أبو منصور الأصبهاني، الزاهد. كبير الصوفية بأصبهان (ت٤١٨). ترجمته في «تاريخ الإسلام»: (وفيات ٤١٨، ص/ ٤٥٤ ـ ٤٥٥) للذهبي، و«النجوم الزاهرة»: (٤/ ٢٧٠).
وكتابه الذي أشار إليه المصنف نقل منه في «الدرء»: (٧/ ١٤٨) وسماه «أخبار شيوخ أهل المعرفة والتصوف»، وسماه في «الفتاوى»: (٣٥/ ٤١) «أخبار الصوفية» ونعت مصنفَه بالإمام.

(٣) سبق النص (ص/ ١٠٩ ـ ١١٠).

(٤) أخرجه ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» رقم (١٨١٠)، وعزاه ابن القيم في «الإعلام»: (٥/ ٥٧٩) للإمام أحمد. وأخرجه ابن عبدالبر رقم (١٨٠٧) من =

وكذلك من بعدهم من المشهورين مثل: سعيد بن المسيب، والحسن البصرِي، وعامر بن عبد القيس، وأُوَيس القَرَني، وأبو مسلم الخولاني، ومُطرِّف بن عبدالله بن الشِّخِّير، ومن بعد هؤلاء ممن جمع الناسُ أخبارَهم في كتب الزهد؛ مثل كتاب «الزهد» للإمام أحمد وغيره ممن صنف أخبار الزُّهَّاد على الأسماء، مثل «حِلْية الأولياء» لأبي نعيم، و«صفوة الصفوة» لابن الجوزي. وكتاب «الزهد» لعبدالله بن المبارك ممن صنف أخبار الزهد على الأبواب، كهنَّاد بن السَّرِي، وأَسَد بن موسى وغيرهما.

قوله: «ثم يمدُّه الله بنور العقل الأصلي في أنوار اليقين، فيشهد موجودًا لا حدَّ له ولا غاية، بالإضافة إلى هذا العبد، ، وتضمَحِلّ جميعُ الكائنات فيه، فتارةً يشهدها فيه كما يشهد الينابيب[1] في الهواء بواسطة الشمس، فإذا انحرف نور الشمس عن الكُوَّة لا يشهد لليناببيب أثرًا. فالشمس التي يُبْصِر بها هو «العقل الضروري» بعد المادة بنور اليقين.

فإذا اضمحلَّ هذا النور ذهبت الكائنات كلها وبقي هذا الموجود، فتارةً يفنى وتارة يبقى، حتى إذا أُريد به الكمال نُودي منه نداءً خفيًّا لا صوتَ له، فيُمَد بالفهم عنهم، إلا أن الذي يشهده غير الله، ليس من الله في شيء، فهناك ينتبه من سكرته، فيقول: أي ربِّ أغثني فإني هالك، فيعلم يقينًا أنَّ هذا البحر لا ينجيه منه إلا الله، فحينئذٍ يقال له: إن هذا الموجود هو العقل الذي قال فيه رسول الله ﷺ: «**أول ما خَلَقَ الله العَقْلَ**». وفي خبر آخر: «**قال له أقبل فأقبل...**» الحديث، فأُعْطي هذا

= قول الحسن البصري.

(١) كذا، وانظر ما سبق (ص/ ١١٠).

العبد الذل والانقياد لنور هذا الموجود، إذ لا يقدر على حَدِّه وغايته فعَجَز عن معرفته، فقيل له: هيهات لا تعرفه بغيره، فأمدَّه الله جل وعلا بنور أسمائه، فقطع ذلك كلمح البصر أو كما شاء الله، نرفع درجاتٍ من نشاء»(١).

فيقال: هذا مبنيٌّ على أصول الفلاسفة المخالفة لدين المسلمين واليهود والنصارى، وقد توجد طائفة [ق٥٩] من كلامهم في كتب أبي حامد وأمثاله ممن يصنفون ويخْلِطون ذلك بما هو من أصول الفلاسفة. فإنَّ هذا العقل الذي يَدَّعونه ويَصِفونه مناقض لدين الرسل.

أما العقل الأدنى إلينا الذي يسمُّونه العقل الفعَّال، ويقولون: كل ما تحت فلك القمر من فيضه. ويقولون: إن الكتب الإلهية إنما نزلت على قلوب الأنبياء منه، وأن الكلام الذي حصل لموسى كان منه.

ثم تارة يقولون: هو جبريل الذي ﴿وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ ۝٢٤﴾ [التكوير/ ٢٤]، وتارة يجعلون جبريل ما يتشكَّل في نفوس الأنبياء من الخيال، كالخيال الذي يحصل للنائم.

ولهذا يدَّعي من يدَّعي منهم أن الأولياء والفلاسفة أفضل من الأنبياء، حتى قال ابن عربي: إن الرسل جميعهم إنما يستفيدون معرفة الله من مشكاة خاتم الأولياء، وما يراه أحد من الأنبياء والرسل إلا من مشكاة الرسول الخاتم، فقال: (ليس هذا العلم إلا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء. وما يراه أحد من الأولياء إلا من مشكاة الولي الخاتم. حتى إن

---

(١) من قوله: «ثم يمده..» إلى هنا من كلام الشاذلي، انظر ما سبق (ص/ ١١٠ ـ ١١١).

الرسل لا يرونه إلا من مشكاة الولي خاتم الأولياء.

وإن كان خاتم الأولياء تابعًا في الحكم لما جاء به خاتم الرسل، فإن الرسالة والنبوة ـ أعني نبوة التشريع ورسالته ـ منقطعان، وأما الولاية فلا تنقطع أبدًا. فالأنبياء مِنْ كونهم أولياء لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأنبياء، فكيف بمن دونهم من الأولياء؟ وإن كان خاتم الأولياء تابعًا لما جاء به خاتم الأنبياء من التشريع؛ فذلك لا يقدح في مقامه، ولا يُناقض ما ذهبنا إليه، فإنه من وجهٍ يكون أَنْزَل كما أنه من وجهٍ يكون أعْلى.

وقال: إن النبي ﷺ لما مُثِّلت له النبوة بالحائط رأى نفسَه تنطبع في موضع لبنة، وأما خاتم الأولياء فيرى نفسه تنطبع في موضع لبنتين، فإنه موضع اللبنة الفضية وهو ظاهره وما سمعه فيه من الأحكام، كما هو آخذ عن الله في السِّرِّ ما هو في الصورة الظاهرة متبع فيه؛ لأنه يرى الأمر على ما هو عليه، فلا بدَّ أن يراه هكذا، وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن، فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحي به إلى الرسول)[1].

وهذا يقوله من يقوله بناءً على أصله الفاسد، وهو الفلسفة التي أخرجها في قالب التصوف والكشف، فإن المَلَك عندهم هو الخيال الذي يتشكل في نفس النبي وغيره، فتلك[ق٦٠] الخيالات هي ملائكة الله

---

(١) هنا ينتهي كلام ابن عربي من كتابه «فصوص الحكم»: (ص/٢٧ـ٢٩) مختصرًا. وللمصنف ـ رحمه الله ـ كتب ورسائل كثيرة في هتك مذاهب الحلولية الاتحادية، والرد على ابن عربي في «فصوص الحكم» وغيره، كما في المجلد الثاني من «مجموع الفتاوى» و(١٨/ ٣٦٧ ـ ٣٧٤)، و«بغية المرتاد» وغيرها.

عندهم، والخيال المطابق يستمدّ من العقل، والولي والفيلسوف عندهم يأخذ من العقل الممد للخيال، فلهذا صار النبي الذي يأخذ من المَلَك أنقص عندهم من الولي الذي يأخذ من فوق المَلَك.

وهؤلاء يجعلون خاصة النبوة هي التخييل، كما يقول ذلك الفارابي[1] وغيره، وابن سينا وأتباعه، وإن كانوا أقرب الفلاسفة إلى الإسلام، فهم وأمثالهم من الملاحدة كالسهروردي المقتول وغيره يجعلون النبوة لها ثلاث خواص: قوة العلم بِسُرعة ـ ويسمونها القوة القدسية ـ، وقوة التأثير في العالم، وقوة التخييل، وهو أن يرى ويسمع في نفسه ما يمثل له من المعاني العقلية. وكل ما يراه ويسمعه الأنبياء إنما هو في أنفسهم عندهم لا في الخارج.

وقد وقع في كلام صاحب الكتب المضنون بها على غير أهلها[2] ومن تبعه كلامُ هؤلاء بعبارات أخرى، يظنُّ من لم يعرف حقيقة الإسلام وحقيقة الفلسفة أن هذا كلام خواص أولياء الله العارفين، وإنما هو كلام الفلاسفة الملحدين، الذين هم في الإيمان بأصل النبوة أبعد عن الإيمان من اليهود والنصارى، لكنهم يقرُّون بنبوة محمد ﷺ وغيره[3].

---

(١) هو: محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، التركي أبو نصر الفارابي الفيلسوف المنطقي، له تصانيف كثيرة (ت ٣٣٩). انظر «إخبار العلماء»: (٢/ ٢٢٣) للقفطي، و«طبقات الأطباء»: (٣/ ٣٢٨)، و«السير»: (١٥/ ٤١٦). وقد قال عنه المصنف في «الرد على المنطقيين»: (ص/ ٤١): وهو أعظم الفلاسفة كلامًا في المنطق وتفاريعه.

(٢) هو الغزالي كما سبق (ص/ ٢١).

(٣) في رأس (ق٦٠ب) تعليق نحو سطرين لكنه بخط دقيق غير واضح.

وقد يقولون: إن النبوّة مكتسبة، وإنها لم تنقطع، وربما جعلوا الفلاسفة المشهورين من اليونان أهل مَقْدونية كسقراط وأفلاطون وأرسطو ونحوهم أنبياء! وقد يظنون أن ذا القرنين المذكور في القرآن هو الإسكندر الذي كان في زمن أرسطو، وهذا من جهلهم بالسمعيات والعقليات، فإن الإسكندر الذي كان في زمن أرسطو هو الذي تؤرِّخ له اليهود والنصارى، ويُقال له: ابن فيلبس المَقْدوني[1] كان قبل المسيح بنحو ثلثمائة سنة وهو زمن أرسطو، وكان مُشْركًا هو وقومه أهل شركٍ وسحرٍ، ولهم كتب في الشرك والسحر قد عُرِّبت يعرفها من يعرفها، وهذا الإسكندر لم يذهب إلى بلاد الترك، وإنما انتهى إلى خراسان، فضلاً عن أن يبني السَّد.

وذو القرنين المذكور في القرآن كان قد بلغ مشارقَ الأرض ومغاربها، وبنى السدَّ كما أخبر الله تعالى[2]، والسدُّ من أقصى بلاد

(١) وهو الإسكَنْدَر بن الفيلسوف ـ ويقال: فِليبس ـ المقدوني، قال المصنف «نسبةً إلى مقدونية، وهي جزيرة هؤلاء الفلاسفة اليونانيين الذين يسمون المشائين، وهي اليوم خراب أو غمرها الماء، وهو الذي يؤرخ له النصارى واليهود التاريخ الرومي، وكان قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة، فيظن من يعظِّم هؤلاء الفلاسفة أنه كان وزيرًا لذي القرنين المذكور في القرآن ليعظُم بذلك قدره، وهذا جهل فإن ذا القرنين كان قبل هذا بمدة طويلة جدًا، وذو القرنين بنى سد يأجوج ومأجوج، وهذا المقدوني ذهب إلى بلاد فارس ولم يصل إلى بلاد الصين فضلاً عن السد»اهـ. من «الفتاوى»: (١٧/ ٣٣٢). وانظر «البداية والنهاية»: (٢/ ٥٤١ ـ ٥٤٢)، و«لسان العرب»: (٤/ ٣٦٧)، و«قصد السبيل»: (١/ ١٨٦)، و«تاج العروس»: (٦/ ٥٦٨).

(٢) في أواخر سورة الكهف.

المشرق والشمال في مهبِّ الصَّبا[1]، وكان متقدمًا على ذلك.

[ق٦١] ولهم إسكندر آخر يقال له: الأفروديوسي[2]، هو من أتباع أرسطو هو وبُرقلس وثامسطيوس[3] ونحوهم ممن اتبع أرسطو وشَرَح تعاليمَه وقال بِقِدَم هذه الأفلاك.

فإنه يقال: أوَّل من أظهر هذا القول من هؤلاء الفلاسفة أرسطو. وأمَّا الذين قبله كأفلاطون وسقراط[4] ونحوهما فكانوا يقولون بحدوث الأفلاك، ولكن يقولون بأنه حادث عن مادة، وهل المادة قديمة العين أو قديمة النوع لهم في ذلك كلام وأقوالٌ ليس هذا موضعها.

ولهذا توجد مقالات أئمة الفلاسفة الكبار الذين كانوا من الصابئة الحنفاء لا تخرج عن أقوال الأنبياء؛ فإن الصابئة في الأصل كانوا على هدى، كما كانت اليهود والنصارى. ولهذا ذكر الله أن في هذه الطوائف سُعداء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝٦٢﴾ [البقرة/ ٦٢]، فدلَّ هذا على أن هذه الملل

---

(١) قال ابن الأعرابي: مهبّ الصَّبا: من مطلع الثُّريا إلى بنات نَعْش. «لسان العرب»: (١٤/ ٤٤٩).

(٢) كذا وفي مصادر ترجمته: «الأفروديسي»، انظر «إخبار العلماء»: (١/ ٧٢ ـ ٧٣) للقفطي، و«طبقات الأطباء»: (١/ ١٠٥).

(٣) ترجمتهما في «إخبار العلماء»: (١/ ١١٩) (١/ ١٥٠) تِباعًا.

(٤) ترجمتهما في «إخبار العلماء»: (١/ ٢٦٩ ـ ٢٧٧)، (١/ ٢٧ ـ ٤٠) تِباعًا، و«طبقات الأطباء»: (١/ ٦٨ ـ ٧٨)(١/ ٧٨ ـ ٨٤).

وانظر كلام المصنف على سقراط وموافقته لبعض دين الأنبياء في «الجواب الصحيح»: (٦/ ٤٩٩)، و«الفتاوى»: (٤/ ١٣٦)، (١٧/ ٣٥١).

الأربعة[1] كان فيها من يؤمن بالله واليوم الآخر ويعمل صالحًا، وأنهم سعداء في الآخرة، ثم لمَّا بعث الله محمدًا ﷺ كان من كفر به منهم ومن غيرهم شقيًّا معذَّبًا.

بخلاف المجوس والمشركين؛ فإن الله ذكرهم في قوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿١٧﴾ ﴾ [الحج/ ١٧]، فهنا ذكر الملل الست ليبين أنه يفصل بينهم يوم القيامة، ولم يثن عليهم، فلم يثن سبحانه على أحدٍ من المجوس والمشركين، كما أثنى على بعض الصابئين واليهود والنصارى، وهذا مما استدل به جمهور العلماء على أن المجوس ليسوا أهل كتاب، فلا تُباح ذبائحهم ولا نكاح نسائهم، إذ لو كانوا أهل كتابٍ لكان فيهم من يُثني الله عليه، كما كان في اليهود والنصارى.

والمقصود هنا أن الصابئين فيهم من يُحْمَد وفيهم من يُذَم، فالمحمود من الصابئين لم يخالفوا الأنبياء، والفلاسفة المحمودون إذا لم يكونوا من اليهود والنصارى والمسلمين هم من هؤلاء الصابئين.

بخلاف الفلاسفة المذمومين، فإنهم مشركون سَحَرة كأرسطو وأتباعه وأمثالهم، فإنهم أهل شرك وسحرٍ، ولهذا ليس في كتب أرسطو ذكر الأنبياء بحرفٍ واحدٍ [ق٦٢] ولا في كتب العلم الإلهي إلا ما ذكره في «أثولوجيا»[2] وهو علم ما بعد الطبيعة، وهو كلامٌ قليل الفائدة، كثير

---

(١) كذا في الأصل ولها وجه.

(٢) طبع عام ١٣١٤ بهامش كتاب قبسات في الحكمة، انظر «معجم المطبوعات»: (١/ ٤٢٥). وقد نقل منه المصنف ورد عليه في مواضع من كتبه كما في =

الخطأ، قد بُسِط الكلامُ عليه في غير هذا الموضع.

بخلاف كلام أرسطو في الطبيعيات، مثل كتاب «السماع الطبيعي»، وكتاب «السماء والعالم»، و«الآثار العلوية»، و«المولدات» ونحو ذلك، فهذا فيه صواب كثير وفيه أيضًا خطأ.

وكلامه في المنطق بعضه صواب، لكن فيه تطويل لا يُحتاج إليه، وبعضه خطأ. وهذه الأمور مبسوطة في غير هذا الموضع[1].

والمقصود هنا أن ما يُثبته هؤلاء من العقول العشرة مما يُعْلَم بالاضطرار أنهم مخالفون[2] لدين المرسلين: إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد وغيرهم صلى الله عليهم أجمعين، كقولهم: إنَّ العقل الأول أبدع كل ما سوى الله، وأنه وما سواهُ لازمة معلولة لذات الله أزلاً وأبدًا، فإن هذا وهذا شرٌّ من قولِ الذين قالوا: الملائكةُ بناتُ الله، وأن المسيحَ ابنُ الله، والذين اتخذوا الملائكة والنبيين أربابًا، فإن أولئك يقولون: إن الله خالق كل ما سواه، ويثبتون نوعًا من التولُّد.

وأما هؤلاء فيقولون: العقول والنفوس وكل ما سواه متولِّد عنه لازمٌ لذاته أزلاً وأبدًا ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُواْ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام/ ١٠٠].

وهؤلاء يجعلون العقول كالذكور، والنفوس كالإناث، وهم

= «الجواب الصحيح»: (٥/ ٢٩ ـ ٣٢)، و«الرد على المنطقيين»: (ص/ ٣٩٥).

(١) توسع المصنف في الكلام على أرسطو وغيره من الفلاسفة المشائين في «الرد على المنطقيين»: (ص/ ١٤٣ ومابعدها)، و«الصفدية»، والتاسع من «الفتاوى».

(٢) الأصل: «مخالفين».

متنازعون في النفوس الفلكية هل هي أعراض أو جواهر، فجمهورهم يقول: هي أعراض، ولكن ابن سينا وطائفة قالوا: هي جواهر كنفوس الآدميين.

وهؤلاء المتأخرون كابن سينا وأتباعه خَلَطوا الفلسفة بما أخذوه من كلام المتكلمين الجهمية من المعتزلة وغيرهم، وسلكوا في إثبات الأول طريقة الوجود، وقالوا: الوجود إما واجب وإما ممكن. ولا بد للممكن من واجب. أخذوا ذلك من قول هؤلاء المتكلمين: إن الموجود إما قديم وإما مُحْدَث، ولا بُد للمحدَث من قديم.

وإلا فأئمتهم كأرسطو وأتباعه لم يثبتوا الأول إلا بالحركة الفلكية فقالوا: هي حركة شَوْقية[1] إرادية، فلا بدَّ لها من مراد تُحِبّ التشبه به، وهو يُحركها حركة المعشوق لعاشقه.

وهذا الكلام ليس فيه إثبات أن واجب الوجود علة فاعلة لما سواه، وإنما فيه أنه عِلة غائية بمعنى [ق٦٣] التشبُّه به، ولهذا قالوا: الفلسفة هي التشبُّه بالإله على قدر الطاقة[2].

والمتقدمون لم يُسَمُّوه واجب الوجود وما سواه ممكن الوجود، وإنما سموه: العِلَّة الأولى والمبدأ، والممكن عندهم لا يقال إلا للمحدَث الذي يمكن وجوده ويمكن عدمه، فأما ما كان دائمَ الوجود كالفلك عندهم فلا يسمونه ممكنًا، وإنما هذا اصطلاح ابن سينا

---

(١) الأصل: «ثنتوقيه»! وهو تصحيف، والصحيح ما أثبت، انظر «الصفدية»: (١/ ٨٥)، (٢/ ١٩، ٢٠٤)، و«منهاج السنة»: (١/ ٤١١)، (٨/ ١٧).

(٢) انظر ما سبق (ص/ ٢٠، ٩٦).

وأتباعه[1].

ثم إنَّ كثيرًا من متأخري المتفلسفة ومن خلط بالفلسفة كلامه، من المتكلمين والمتصوِّفة كالسَّهْروردي المقتول والرازي والآمدي يوافقونه على هذا، ويسلكون في إثبات واجب الوجود هذه الطريقة، وربما جعلوها أشرف الطرق، وأن غيرها يحتاج إليها، والأمر بالعكس كما قد بُسِطَ في غير هذا الموضع.

وأبو البركات[2] صاحب «المعتبر»، وابن رشد الحفيد وأمثالهما يوافقونه تارة ويخالفونه أخرى، وهما أقرب إلى الإسلام من ابن سينا وأصحاب رسائل حيٍّ بن يقظان[3] وغيرهم نَسَجوا على هذا المنوال لكن بعبارات أخرى.

وابن سبعين بعدهم سلك مسلكهم، وانتهى هو وابن عربي الطائي وأمثالهما إلى القول بِوَحْدة الوجود، وهؤلاء يعكسون دين الإسلام، فكل من كان أقرب إلى الرسول كان عندهم أنقص، فأنقص المراتب عندهم مرتبة أهل الشريعة أصحاب الأمر والنهي، ثم مرتبة المتكلم على طريقة الجهمية أو المعتزلة ومن تلقى عنهما، ثم مرتبة الفيلسوف، ثم مرتبة الصوفي المتفلسف ـ ليس هو الصوفي التابع للكتاب والسنة ـ ثم

---

(١) انظر «درء التعارض»: (٨/ ١٧٥ ـ وما بعدها).

(٢) هو: أبو البركات هبة الله بن علي بن مَلَكا البلدي، كان يهوديًا ثم أسلم في أواخر عمره، الطبيب الفيلسوف، صاحب المعتبر في المنطق والحكمة (ت بعد ٥٥٠)، انظر «إخبار العلماء»: (٢/ ٤٦٠ ـ ٤٦٣)، و«طبقات الأطباء»: (٢/ ٢٩٦ ـ ٣٠٠)، و«السير»: (٢٠/ ٤١٩).

(٣) تقدم التعريف بها (ص/ ٦٠).

مرتبة المُحَقّق صاحب القول بوحدة الوجود.

وقد بسطنا القول على هؤلاء وعلى هؤلاء وأمثالهم من المتفلسفة والاتحادية والمتكلمة والمتصوفة الذين دخلوا معهم[١]. والمقصود هنا التنبيه على ما دخل في كلام صاحب الحِزْب وأمثاله من كلامهم.

وهؤلاء قد يسمون العقل القلم، ويسمون النفس الفلكية اللوح، ويدَّعون أن ذلك هو اللوح المحفوظ في كلام الله ورسوله، ولهذا يدَّعي أحدهم أنه اطلع على اللوح المحفوظ، وأنه أخذ مريديه من اللوح المحفوظ، وفي كلام صاحب «الحزب» وغيره من ذلك[٢]. وأخذوا ذلك من كلام أبي حامد الغزالي في «ميزان العمل» و«جواهر القرآن» و«المضنون به على غير أهله»، وغير ذلك[٣].

فإنه يجعل اللوح عبارة عن النفس، ويجعل الفلك عبارة عن العقل الأول، كما يجعل الملك والملكوت والجبروت عبارة عن الجسم والنفس والعقل. وصاحب «الحزب» دخل في هذا الباب، كما دخل فيه

---

(١) تكلم عليهم المصنف في عدد من كتبه، انظر «الرد على المنطقيين»، و«بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد»، و«الصفدية».

(٢) من عبارات الشاذلي قوله: «والله لقد تسألوني عن المسألة لا يكون عندي لها جواب فأرى الجواب مسطرًا في الدواة والحصير والحائط». وقال أيضًا في حق تلميذه المرسي: «يا زكي ـ يخاطب أحد تلاميذه ـ عليك بأبي العباس ـ المرسي ـ فوالله مامن وليّ لله كان أو هو كائن إلا وقد أطلعه الله عليه»!! «لطائف المنن»: (ص/٧٦، ٩١) لابن عطاء الله. وقد صرح المصنف في «الرد على المنطقيين»: (ص/ ٤٧٤ ـ ٤٧٥) أن الشاذلي ممن يتبع هذه الطريقة.

(٣) وكذا في «الإحياء»: (٣/ ٢٠ ـ ٢٣).

ابن عربي وغيره[1].

ولهذا قال عن العقل: «ثم يمُده الله بنور العقل الأصلي فيشهد موجودًا لا حدَّ له ولا غاية بالإضافة إلى هذا العبد وتضمحل جميع الكائنات فيه»[2]. وهذا باطل فليس جميع الكائنات [ق٦٤] في هذا العقل، ولا حقيقة لهذا العقل، بل ولا هي في مَلَك من الملائكة.

وكذلك قوله: «فتارة يفنى وتارة يبقى حتى إذا أُريد به الكمال نودي منه نداءً خفيًّا بلا صوت معه»[3]. كلام باطل من جنس قول الذين قالوا: إن موسى نُودي من العقل الفعَّال نداءً لا صوت معه، ولهذا كان بعض هؤلاء يدَّعي أنه أفضل من موسى، وصاحب «مشكاة الأنوار»[4] ذكر ما يناسب قول هؤلاء، وأنَّ العبد قد يُنادى كما نُودي موسى، وأنه إذا خلع النعلين اللتين هما الدنيا والآخرة حصل له من جنس ما حصل لموسى. ومن هنا دخل صاحب «خَلْع النعلين» ابن قَسِي[5]، ودخل في أمور من

---

(١) انظر ما سبق (ص/ ٤١ ـ ٤٢).

(٢) سبق النص بتمامه (ص/ ١١٠).

(٣) سبق النص بتمامه (ص/ ١١٠) لكن آخره «لا صوت له».

(٤) بنحوه في «مشكاة الأنوار ـ ضمن رسائل الغزالي»: (٤/ ٢١ ـ ٢٢).

(٥) تحرفت في الأصل: «ابن قتيبي» وعليها علامة التضبيب إشارة إلى الشك في الكلمة. وهو: أحمد بن الحسين أبو القاسم بن قَسِي ـ بفتح القاف، وتخفيف السين ـ الأندلسي الصوفي الفيلسوف. قال الذهبي: كان سيىء الاعتقاد، فلسفي التصوف، له في «خلع النعلين» أوابد ومصائب. اهـ. (ت نحو ٥٥٠). انظر «تاريخ الإسلام»: (وفيات ٥٥١ ـ ٥٦٠، ص/ ٣٣٧ ـ ٣٣٨)، و«لسان الميزان»: (١/ ٥٧٩ ـ ٥٨١)، و«الأعلام»: (١/ ١١٦) للزركلي.

وكتابه «خلع النعلين في الوصول إلى حضرة الجمعين» في التصوف مطبوع.

الخيالات الباطلة، وشرح ابن عربي كلامَه[1]، فتارةً يعظِّمه وتارة يبالغ في ذمه والدق عليه، وكلامه ما كان فيه من حق أخذه من كلام الأنبياء وادَّعاه كشفًا لنفسه، وما كان فيه من خيال باطل فهو من نفسه.

وأما قوله: «إن الذي تشهده غير الله، ليس من الله في شيء»[2].
فهكذا يقول المتفلسفة: إن العقل غير واجب الوجود، ولكنَّ أهل الوحدة كابن عربي وابن سبعين الذين يقولون: «الوجود واحد» لهم هنا اضطرابات؛ فتارة يفرقون بين الوجود والثبوت كابن عربي، وتارةً يفرقون بين الإطلاق والتعيين كالقُونَوي، وتارةً يجعلون الواجب والممكن كالمادة والصورة، وكلامُ ابنِ سبعين يُشْبه هذا، ولهذا يقول: فهو في الماء ماء وفي النار نار، وفي الحلو حلو، وفي المُرِّ مُرّ.

وصاحبُ «الحزب» قد يقال: إنه ليس هو من القائلين بالوحدة والحلول العام، لكن في كلامه نوعٌ من الحلول الخاص، وقد يقال: إنه من أهل الحلول العام[3]، ولهذا قال بعد هذا: «فيقال له: إن هذا الموجود هو العقل الذي قال فيه رسول الله ﷺ: «**أول ما خلق الله**

---

(١) في كتاب «شرح خلع النعلين»، والكتاب له عدة نسخ خطية، انظر «مؤلفات ابن عربي»: (ص/ ٣٩١ ـ ٣٩٢) لعثمان يحيى.

(٢) سبق (ص/ ١١٠).

(٣) سيأتي هنا (ص/ ١٧٣) شرح معنى الحلول العام والخاص، وقد قال المصنف في «درء التعارض»: (٦/ ١٥١ ـ ١٥٢): «الحلولية على وجهين:
أحدهما: أهل الحلول الخاص، كالنصارى والغالية من هذه الأمة، الذين يقولون بالحلول، إما في عليٍّ وإما في غيره.
الثاني: القائلون بالحلول العام، الذين يقولون في جميع المخلوقات نحوًا مما قالته النصارى في المسيح عليه السلام أو ما هو شر منه».

العقل»، وفي خبرٍ آخر قال له: «**أقبل فأقبل** . .» الحديث»[1].

فيقال: هذا الحديث كذبٌ موضوعٌ على النبي ﷺ باتفاق أهل المعرفة بالحديث، كما ذكر ذلك أبو حاتم بن حِبَّان، وأبو الفرج ابن الجوزي وغيرهما[2]، ولكن هؤلاء ينقلونه من كتب أبي حامد وأمثاله

---

(١) سبق (ص/١١١).

(٢) هذا الحديث سُئل عنه المصنف فأجاب بتوسع في أول كتابه «بغية المرتاد»: (ص/١٦٩ ـ ١٧٩) قال: «الحديث باللفظ المذكور قد رواه من صنف في فضل العقل كداود بن المحبر ونحوه. واتفق أهل المعرفة بالحديث على أنه ضعيف بل هو موضوع على رسول الله ﷺ. وقد ذكر الحافظ أبو حاتم البستي (روضة العقلاء: ١٦)، وأبو الحسن الدارقطني (نقله في تاريخ بغداد: ٨/ ٣٦٠)، والشيخ أبو الفرج ابن الجوزي (الموضوعات: ١/ ٢٧٧) وغيرهم أن الأحاديث المروية عن النبي ﷺ في العقل لا أصل لشيء منها، وليس في رواتها ثقة يعتمد.

فقد ذكر أبو الفرج بن الجوزي في كتابه المعروف عن الأحاديث الموضوعات (١/ ٢٦٨ ـ ٢٧٧) عامة ما روي في العقل عن النبي ﷺ.

وروى. . الحافظ أبو بكر الخطيب (تاريخ بغداد: ٨/ ٣٦٠) عن أبي الحسن علي بن عمر الدارقطني: كتاب العقل وضعه أربعة: أولهم ميسرة بن عبد ربه، ثم سرقة منه داود بن المحبّر فركبه بأسانيد غير أسانيد ميسرة، وسرقه عبدالعزيز بن أبي رجاء فركبه بأسانيد أخر، ثم سرقه سليمان بن عيسى السجزي فأتى بأسانيد أخر.

قال (أي ابن الجوزي): وهو على ما قال الدارقطني. وقد رويت في العقل أحاديث كثيرة ليس فيها شيء يثبت؛ منها ما يرويه مروان بن سالم، وإسحاق بن أبي فروة، وأحمد بن بشير، ونصر بن طريف، وابن سمعان، وسليمان بن عيسى وكلهم متروكون، وقد كان بعضهم يضع الحديث ويسرقه الآخر ويغير إسناده، فلم نر التطويل بذكرها.

قلت (ابن تيمية): ومع هذا فقد روى أبو الفرج (الموضوعات: ١/ ٢٧٢) =

ممن ينقل هذا الحديث من كتب «رسائل إخوان الصفا»[1] ونحوهم ممن يريد أن يحتجّ على قول هؤلاء المتفلسفة الملاحدة بالنصوص النبوية، ويقول: إنه يجمع بين [ق٦٥] أقوال الأنبياء وبين أقوال هؤلاء المتفلسفة

= هذا الحديث من طريق سيف بن محمد عن سفيان الثوري عن الفضل بن عثمان عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «لما خلق الله العقل قال له: قم فقام، ثم قال له: أدبر فأدبر، ثم قال له: أقبل فأقبل، ثم قال له: اقعد فقعد فقال: ما خلقت خلقًا هو خير منك ولا أكرم عليَّ منك ولا أحسن منك، بك آخذ وبك أعطي وبك أعرف وبك الثواب وعليك العقاب».

قال أبو الفرج: هذا حديث لا يصح عن رسول الله ﷺ. وقال يحيى بن معين: الفضل رجل سوء. وقال ابن حبان (المجروحين: ١/ ٢٥٩): وحفص بن عمر يروي الموضوعات لا يحل لأحد الاحتجاج به، وأما سيف فكذاب بإجماعهم.

ورواه أيضًا من كتاب أبي جعفر العقيلي (الضعفاء: ٣/ ١٧٥) من حديث سعيد بن الفضل القرشي حدثنا عمر بن أبي صالح العتكي عن أبي غالب عن أبي أمامة قال: قال رسول الله ﷺ: «لما خلق الله العقل قال له: أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر فقال: وعزتي ما خلقت خلقًا هو أعجب إلي منك فبك آخذ وبك أعطي وبك الثواب وعليك العقاب».

قال أبو الفرج: هذا حديث لا يصح عن رسول الله، وذكر أن سعيدًا وعمرًا مجهولان. قال: وقد روى من طريق علي وأبي هريرة وليس فيها شيء يثبت. قال أحمد بن حنبل: هذا الحديث موضوع ليس له أصل. قال العقيلي: لا يثبت في هذا الباب شيء.

فهذا اتفاق أهل المعرفة على بطلان هذا الحديث، مع أن أكثر ألفاظه: «لما خلق العقل قال له..»اهـ. مع تصرف يسير.

قلت: وأخرج حديث أبي أمامة الطبراني في «الكبير» رقم (٨٠٨٦)، و«الأوسط» رقم (٧٢٣٧).

(١) تقدم التعريف بها (ص/ ٣٩ـ ٤٠).

الملاحدة وهيهات، فإن دين اليهود والنصارى أقرب إلى دين الإسلام من دين هؤلاء المشركين الصابئين الذين يعبدون الكواكب والأصنام، وهم من أشد الناس كفرًا برب الأنام.

وإن كان لهم معرفة بأمور دنيوية كالحساب والطب، فهذا نوع آخر غير معرفة الله ومعرفة كتبه وملائكته ورسله واليوم الآخر. ومن المعلوم أن كون اليهودي والنصراني حاذقًا في طبٍّ أو حسابٍ أو كتابة أو فلاحة أو حياكة أو بناء أو غير ذلك = لا يوجب أن يكون حاذقًا في معرفة الله ودينه، فكيف بهؤلاء الذين هم أجهل بالله وبدينه من اليهود والنصارى؟! إلا من كان منهم مع إظهاره لليهودية والنصرانية فإنه قد جمع نوعَي الكفر.

وهذا الحديث الموضوع لفظه: «أول ما خلق الله العقل قال له: أقبل فأقبل». فهو لو كان حقًّا إنما فيه أن الله خاطب العقل في أول أوقات خلقه بهذا الخطاب، وهذا يدل على أنه خَلَق قبلَه غيرَه، وهذا يناقض قولهم. وفيه أنه وصفه بالإقبال والإدبار، وذلك ممتنع عندهم. وفيه أنه قال له: فبِكَ آخذ وبك أُعطي، وبك الثواب وبك العقاب، وعندهم أنه مُبْدِع لجميع الكائنات.

والحديث مقصوده أن الله لما خلق العقل الذي في بني آدم، والعقل في لغة المسلمين عَرَض من الأعراض ليس هو جوهرًا قائمًا بنفسه. فالحديث لو كان صحيحًا لم يدل إلا على ضدِّ قولهم، فهم جُهَّال بسنده ومتنه.

وأما قوله: «فأمدَّه الله بنور الروح الرباني، فعرف به هذا الموجود، فرقّي إلى ميدان الروح الرباني، فذهب جميع ما تحلّى به هذا العبد تخلّى

عنه بالضرورة وبقي كلا شيء موجود، ثم أحياه الله بنور صفاته فأدرجه بهذه الحياة في معرفة هذا الموجود الرباني. فلما استنشق من مبادىء صفاته كاد يقول: هو الله، فلحقته العناية الأزلية فنادته: ألا إنّ هذا الموجود هو الذي لا يجوز لأحدٍ أن يصفه، ولا أن يعبِّر عن شيءٍ من صفاته لغير أهله، لكن بنورٍ غيره يعرفه»[1].

فيقال: هذا بناه على ترتيبه، أنه جعل النفس ثم القلب ثم العقل ثم الروح، وهذا ليس من المتفلسفة، فإنه ليس عندهم وراء العقل الأول غير الواجب، ولكنه في كلام طائفة من متأخري [ق٦٦] الصوفية، وأرادوا أن يجمعوا بين ما جاء من كلام الأنبياء وكلام الفلاسفة، فسمعوا قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا﴾ [النبأ/ ٣٨] فقالوا[2]: هذا الروح فوق الملائكة، والملائكة هي العقول، فيكون هذا الروح غيرها.

ثم إنهم خلطوا الكلام في هذا الروح بروح ابن آدم، ولهذا قال: «فلما استنشق من مبادىء صفاته كاد يقول: هو الله، فلحقته العناية الأزلية فنادته: ألا إنّ هذا الموجود هو الذي لا يجوز لأحدٍ أن يصفه، ولا أن يعبِّر عن شيء من صفاته لغير أهله».

وهم يحتجون على هذا بقوله: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ [الإسراء/ ٨٥]. وفي كلام صاحب «الإحياء» وأمثاله طرف من هذا، والقرآن ليس فيه النهي عن وصف روح ابن آدم، ولا النهي عن التعبير عن شيءٍ من صفاتها، بل الأحاديث والآثار مملوءة من وصف الروح، وأنها تصعد وتنزل، وتكون طيبة وخبيثة، ومنعَّمَة

---

(١) سبق النص (ص/ ١١١).

(٢) الأصل: «فقال».

ومعَذَّبة، وأنها تسمع وتبصر وتتكلم، وغير ذلك من صفاتها المذكورة في الأحاديث النبوية والآثار السلفية.

وأما قوله: «فأمدَّه بنور سرِّ الروح فإذا هو قاعد على باب ميدان السر، فنظر فعرف أوصاف الروح الرباني بنور السرِّ، فرفع همَّتَه ليعرف هذا الموجود الذي هو السر، فعمي عن إدراكه، فتلاشت جميعُ أوصافه، كأنه ليس بشيء»[١].

فيقال: هذا مبنيٌّ على إثبات ما بعد الروح وهو السر، وآخرون يقولون: سر السر. وهم إن[٢] عَنوا به صفات روح الإنسان كان ممكنًا، وإن عَنوا به جوهرًا ثابتًا، فهذا باطل. ثم إنه يريد أن يثبت في العالم شيئًا آخر وهو سرُّ الروح مطابقًا لسرِّ الإنسان، كما صنع في النفس والعقل والروح، وهذا باطلٌ لم يقله أحد إلا بعض متأخري متفلسفة الصوفية، وهو من الخيالات التي لا منتهى لها، فإنَّ الوهم والخيال الباطل واسع، والسالك إن لم يعصمه الله بنور الإيمان والقرآن، وإلا وقع في بحر الوهم والخيال الباطل.

ولهذا كان هؤلاء يعظمون ما يعظم ابن عربي: الخيال، وهو عندهم أرض الحقيقة، ولهذا تتمثل لهم الجن والشياطين، ويقولون بالجمع بين النقيضين، وهو من باب الخيال الباطل، ويلقي إليهم الجن والشياطين كلامًا يسمعونه، وأنوارًا يرونها، فيظنون ذلك كرامات، وإنما هي أحوال شيطانية [ق٦٧] لا رحمانية، وهي من جنس السحر[٣].

---

(١) سبق النص (ص/ ١١٢).

(٢) كانت في الأصل: «وإن» ثم ضرب على الواو.

(٣) انظر «مجموع الفتاوى»: (٢/ ٣١١ ـ ٣١٣).

ويحكون في هذا أن رجلاً نزل إلى دجلة ليغتسل لصلاة الجمعة، فخرج في النيل، وأقام بمصر عدّة سنين، وتزوج وولد له هناك، ثم نزل ليغتسل للجمعة، فخرج من دجلة، فرأى غلامه ودابته، والناس لم يُصلوا بعد تلك الجمعة!!

ومن المعلوم لكل ذي حسٍّ أن الشمس يوم الجمعة ببغداد ليس بينه وبين يوم الجمعة بمصر يومًا، فضلاً عن أسبوع، فضلاً عن شهر، فضلاً عن عام، فضلاً عن أعوام. ولا الشمس توقفت عِدَّة أعوام في السماء، وإنما هذا في الخيال، فيظنونه لجهلهم أنه في الخارج، كما ذكر ذلك سعيد الفرغاني(١) في «شرح قصيدة ابن الفارض» هو وأمثاله، والكلامُ على هؤلاء واسع، وإنما الغرض التنبيه على النُكَت.

قوله: «ثم أمدَّه الله بنور ذاته، فأحياه حياةً باقية لا غاية لها، فنظر جميع المعلومات بنور [هذه](٢) الحياة، فصار أصل الموجودات نور شائع في كل شيء، لا يُشهد غيره، فنودي من قُربٍ: لا تغتر بالله، فإنَّ المحجوب من حُجِبَ عن الله بالله، إذ محال أن يحجبه غيره، فجيء بحياة استودع الله فيه، فقال: أي ربي بك منك إليك أقِلْ عثرتي فإني أعوذ بك منك حتى لا أرى غيرك. فهذه سبيل الترقِّي إلى حضرة العَليِّ الأعلى، وهو طريق المحبين أبدال الأنبياء، والذي يُعْطى أحدُهم من بعد

---

(١) هو: محمد بن أحمد، سعيد الدين الكاساني الفرغاني الصوفي شيخ خانكاه الطاحون. واشتهر بالشيخ سعيد، وكان من رؤوس الاتحادية (ت٦٩٩). وقد شرح قصيدة ابن الفارض التائية في السلوك في مجلدتين، انظر «تاريخ الإسلام»: (وفيات ٦٩٩، ص/٤٠٨)، و«أعيان العصر»: (٤/ ٢٣٥).

(٢) الأصل: «هو» وقد تقدمت على الصواب فيما مضى.

هذا لا يقدر أحدٌ أن يصف منه ذرة»[١].

فيقال: بل هذه سبيل هؤلاء أبدال الفراعنة والملاحدة، والعليُّ الأعلى هو عندهم الوجود مصنوع العلم الأعلى والفلسفة الأولى، والعلمُ الأعلى عندهم هو النظر في الوجود ولواحقه، فإن سيرهم ينتهي إلى وجودٍ مطلقٍ سارٍ في الجميع، والأنبياءُ وأتباعُهم من أعظم الناس مُبَاينةً لهؤلاء، كمباينة موسى لفرعون، وإبراهيم للنمروذ، ومسيح الهدى لمسيح الضلالة.

أما قوله: «فنظر جميع المعلومات»[٢] فهذا مطابق لما يقوله بعض أتباعه: أن علم العبد يطابق علمَ الرب، فيعلم العبد ما يعلمه الرب، ويَدَّعون ذلك في النبي ﷺ ثم في ناسٍ بعده، وهذا أفسد من قول النصارى الذين يخصون بذلك المسيح.

وهذا من جنس ما يذكره ابن عربي في «سلوكه»[٣]: أن السالك يخاطبه جميعُ النبات وجميعُ الحيوانات، بجميع ما فيها من الطبائع والمنافع، وأمثال ذلك. وكذلك[٤] [ق٦٨] يقوله في غير ذلك من الموجودات، فهؤلاء يدَّعون أن أحدهم يعلم ما يعلمه الرب، وليس مع أحدهم إلا وهم كاذب، وخيال فاسد، إن كان ممن لا يتعمَّد الكذب.

---

(١) سبق النص (ص/ ١١٢ ـ ١١٣).

(٢) سبق النص (ص/ ١١٢).

(٣) ذكر عثمان يحيى في «مؤلفات ابن عربي»: (ص/ ٣٨٤ ـ ٣٨٥) كتاب (السلوك في طريق القوم) لكن رجح أنه لابن سبعين، وكتاب (السير والسلوك إلى ملك الملوك) لكن رجح أنه منحول أيضًا.

(٤) كذا في الأصل.

وبمثل هؤلاء ضلَّ من اتبعهم حتى يقول أحدهم: [أنا][1] القطب الغوث الفرد الجامع، ونواصي الملوك والأولياء بيدي أُوَلِّي من شئتُ وأعزل من شئتُ، وأن الله يناجيني على مر الأنفاس، وأن مدد الملائكة ومدد الحِيتان[2] مني، كما كان يقوله المستسري[3] الذي جرَى له في القاهرة ما جرى.

وأما قوله: «فإن المحجوب من حُجِب بالله عن الله، إذ محال أن يحجبه غيره».

فيقال: هذا من جنس كلام أهل الوحدة والحلول، فإن الاحتجاب بالله عن الله، وحَجْب اللهِ لله محال عند المسلمين، وإنما يَحجب العبدَ عن الله غيرُ الله، كما قال تعالى: ﴿ ۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ﴾ [الشورى/ ٥١].

وفي «الصحيح»[4] عن النبي ﷺ أنه قال: «**إذا دخلَ أهلُ الجنةِ الجنةَ، نادى مُنادٍ: يا أهل الجنة إنَّ لكم عند الله موعدًا يُريد أن يُنْجِزكُمُوهُ، فيقولون: ماهو؟ ألم يُبيِّضْ وُجُوهنا، ويُثَقِّلْ موازيننا، ويُدْخلنا الجنَّةَ، ويُـنَجّنا من النار؟ قال: فيُكشف الحجاب. فينظرون**

(١) سقطت من الأصل. وانظر «بغية المرتاد»: (ص/ ٣٩٣).

(٢) الأصل: «الحنان»! ولا معنى لها، واستفدت التصويب من «الفتاوى»: (٢٧/ ٩٦) إذ قال فيه: «مثل تفسير بعضهم أن الغوث هو الذي يكون مدد الخلائق بواسطته في نصرهم ورزقهم حتى يقول: إن مدد الملائكة وحيتان البحر بواسطته..»اهـ.

(٣) كذا في الأصل! ولم أعرف من هو.

(٤) أخرجه مسلم رقم (١٨١) من حديث صهيب الرومي ـ رضي الله عنه ـ نحوه.

إليه، فما أعطاهم شيئًا أحبَّ إليهم من النَّظر إليه» وهو الزيادة.

وفي «الصحيح»[1] عن أبي موسى قال: قام فينا رسول الله ﷺ بأربع[2] كلمات، فقال: **«إنَّ الله لا ينامُ ولا ينبغي لهُ أن ينام، يخْفِضُ القِسْط ويرفَعُه، يُرْفَع إليه عمل الليل قَبْل النهار وعملُ النهار قَبْل الليل، حجابُهُ النُّور أو النار، لو كشفهُ لأحرقت سُبُحاتُ وجههِ ما انتهى** ـ وفي رواية ـ: **ما أدْركه بصرُه من خلْقِه»**.

ثم الحُجُب عند السلف وأهل الحديث وغيرهم هي حُجب الله عن العبد، وعند من يثبت رؤية الله بلا مواجهة الحُجُبُ عندهم ما يقوم بالعبد من موانع الرؤية، وهي أمر عَدَمي أو عَرَض وجودي.

وأما أن الله يحجب نفسه فهذا لا يقوله من يثبت خالقًا ومخلوقًا مباينًا له، وإنما يقوله من يجعل الوجود واحدًا، فالحاجب والمحجوب عنده واحد، وكذلك الآكل والمأكول، والشارب والمشروب، والضارب والمضروب، والشاتم والمشتوم، والعابد والمعبود، واللاعن والملعون، وهذا قول أهل الوحدة كابن عربي وابن سبعين وأمثالهما.

وكذلك قوله: «**بك منك إليك**» من جنس قول [ق٦٩] ابن الفارض[3]:

---

(١) أخرجه مسلم رقم (١٧٩).

(٢) كذا في الأصل، والذي في مسلم في هذه الرواية: «بخمس..»، أما رواية «بأربع» فقد ساقها مسلم عقبها وليس فيها: «حجابه النور...».

(٣) هذا البيت وما سيليه من أبيات هو من قصيدة ابن الفارض المشهورة المعروفة بالتائية، انظر «ديوانه»: (ص/ ٨٩، ٦١، ٧١، ٦٧) على التوالي.

إليَّ رسولاً كنتَ مني مرسلاً   وذاتي بآياتي عليَّ استدلَّتِ

وهم يقولون: أرسل من نفسه إلى نفسه بنفسه، فهو المُرْسِل والمُرْسَلُ إليه والرسول، وهو المُحِب والمحبوب، وهو المصلِّي والمصَلَّى له!

كما قال ابن الفارض:

لها صلواتي بالمقام أقيمها   وأشهدُ فيها أنها ليَ صلَّتِ

كلانا مُصلٍّ واحدٌ ساجدٌ إلى   حقيقته بالجمع في كلِّ سجدةِ

وما كان لي صَلَّى سواي ولم تكن   صلاتي لغيري في أدا كلِّ ركعةِ

إلى قوله:

وما زلتُ إيَّاها وإيَّايَ لم تزل   ولا فَرْقَ بل ذاتي لذاتي أحبَّتِ

وقوله:

وقد رُفِعَت تاءُ المخاطَبِ بيننا   وفي رَفْعها عن فرقة الفرق رِفْعتي

فإن دُعِيَتْ كُنْتُ المجيبَ وإن أكن   منادًى أجابَتْ من دعاني ولبَّتِ

وأمثال هذه الأبيات التي يذكر فيها قولهم في وحدة الوجود.

وقال ابن عربي[1]: ﴿وَمَكَرُوا مَكْرًا كُبَّارًا ۝٢٢﴾ [نوح/ ٢٢] لأن الدعوةَ إلى الله مكرٌ بالمدعوِّ، فإنه ما عدم من البداية فيدعَى إلى النهاية. ﴿أَدْعُوٓاْ

---

(١) في كتابه «فصوص الحكم»: (ص/ ٣٥ ـ ٣٦). وقد نقله المصنف أيضًا بنصه في «الفتاوى»: (١٣/ ١٩٧).

﴿إِلَى ٱللَّهِ﴾ [يوسف/ ١٠٨] فهذا عين المكر ﴿عَلَىٰ بَصِيرَةٍ﴾ فنبه أن الأمر له كله، فأجابوه مكرًا كما دعاهم، فجاء المحمدي وعلم أن الدعوة إلى الله ما هو من حيث هويته وإنما هو من حيثُ أسماؤه».

وقال شاعرهم[1]:

ما بالُ عِيْسك لا يقرّ قرارها وإلام ظلك لا يَنِي مُتنقِّلاً
فلسوف تعلم أن سَيْرك لم يكن إلا إليك إذا بلغتَ المنزلا

فعندهم السير: يسير منه إليه، من الله إلى الله. وقوله: «بك منك» مطابق لهذا. ودينُ المسلمين: أن السير من المخلوقات إلى الخالق، كما قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ۝٤٥ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ﴾ [الأحزاب/ ٤٥ ـ ٤٦]، وقال: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ﴾ [يوسف/ ١٠٨].

ولا ريب أن الجهمية الذين لا يثبتون للمخلوقات ربًّا مباينًا للمخلوقات غالبًا عليها، إذا سلكوا وتوجَّهوا انتهوا إلى القول بالوحدة، فيكون سيرهم من المخلوقات إلى المخلوقات. وهم يرون المخلوق هو الخالق [فليس][2] قولهم: إنه ما ثَمَّ موجودٌ إلا العالم كما قاله فرعون، لكن هم يقولون: العالم هو الله، وفرعون كان يُظهر إنكار وجود الله.

---

(١) صرح المصنف في «الفتاوى»: (٢/ ٨١) أن القائل هو ابن إسرائيل ـ وستأتي ترجمته ص/ ١٦٨ ـ. ونسب ابنُ شاكر في «فوات الوفيات»: (٣/ ٧) في ترجمة الحريري الصوفي البيتَ الثاني للعفيف التلمساني.
(٢) لم تظهر في الأصل، ولعلها ما أثبت.

ولهذا كان ابن عربي وغيره من أهل الوحدة يُعَظِّم فرعون.

ولقد سألني قديمًا عبدالله[1] الذي كان قاضي اليهود ودعوتُه إلى الإسلام وبينتُ له أعْلامَه حتى أسلم وحَسُن إسلامه، سألني عن قول هؤلاء، وكان قد اجتمع [ق٧٠] بشيخ منهم يُقال له: حسن الشيرازي، فبينتُ له فساد قول هؤلاء، وأن حقيقته حقيقة قول فرعون. فقال: هكذا قال لي الشيرازي لمَّا دعاني إلى هذا المذهب. فقلت له: هذا يشبه قول فرعون، فقال: نعم نحن على قول فرعون. قلت له: صرَّحَ لك بهذا؟ قال: نعم، فقلت: مع إقرار الخصم لا يحتاج إلى بينة. وكان لم يُسْلِم بعد. قال: فقلتُ له: أنا لا أدع موسى وأذهب إلى فرعون. فقال: لِمَ؟ قلتُ: لأنَّ موسى غرَّق فرعون. فقلت له: نفعَتْك اليهودية، يهوديٌّ خير من فرعوني[2].

وأما قوله: «أعوذ بك منك» فهذه الكلمة مأثورة عن النبي ﷺ[3] لكنه لم يُرِد بها ما أراده النبي ﷺ، بل هي كلمة حق أراد بها هذا القائل

---

(١) كذا وصوابه «عبدالسيد» كما في جميع المصادر. وقد ترجم له ابن كثير فقال: الحكيم الفاضل البارع بهاء الدين عبد السيد بن المهذب إسحاق بن يحيى الطبيب الكحال المتشرِّف بالإسلام، ثم قرأ القرآن جميعه لأنه أسلم على بصيرة، وأسلم على يديه خلق كثير من قومه وغيرهم، وكان مباركًا على نفسه وعليهم، وكان قبل ذلك ديَّان اليهود (أي رئيسهم الديني)، فهداه الله تعالى، أسلم على يدي شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧١٥). «البداية والنهاية»: (١٨/ ١٠، ١٤٨)، و«الدرر الكامنة»: (٢/ ٤٧٦).

(٢) ذكر المصنف هذه الحكاية في «الفتاوى»: (٢/ ٣٥٩)، (١٣/ ١٨٧ ـ ١٨٨).

(٣) ضمن حديث أخرجه مسلم رقم (٤٨٦).

معنًى باطلاً حيث قال: «حتى لا أرى غيرك» ومراده: أنه ليس ثَمَّ غير.

كما قال: «محالٌ أن يحجبه غيره»، ثم إن هذا مذهب متناقض[1]، فإنه إن كان ثَمَّ غير، فقد ثبت التعدد، وإن كان ما ثَمَّ غير، فلا يتصور أن يُحْجَب عن الله، حتى يقال له: المحجوب من حُجِبَ عن الله.

وهؤلاء يشهدون وحدة الوجود، وفطرتهم تشهد بتعدد الوجود، فلهذا كلامهم دائر بين فطرتهم السليمة، ومذاهبهم الذميمة.

ولقد حضر عندي منهم شيخ من شيوخهم وطلب مني شيئًا، فجعلتُ أستنطقه هذا المذهب ليسمعه الحاضرون، فإن من الناس من ينكر وجود هؤلاء ـ مع كثرتهم ـ لفساد مذهبهم في العقل، وكان قد طلب درهمًا، فقلتُ له: من الطالب؟ فقال: هو الله، قلتُ: والمطلوب؟ قال: هو الله؟ قلت والدرهم؟ قال: هو الله!! وكان هناك فرُّوج وسكِّين، فقلت: والفرُّوج والسكين؟ فقال: هو الله! فجعل يقول: إني مريض فأعطني، فقلت له: المعطي غير المُعْطَى أم لا؟ من هو الذي يعطيك؟ وأمثال هذا الكلام الذي أُبين به تناقض قولهم ليظهر له فساده، وتَوَّبْتُه بعد ذلك، فضجر في أثناء الكلام، ورفع بصره إلى السماء، وقال: يا الله، فقلت: إلى من ترفع؟ وعلى مذهب المحققين ـ أعني أصحابه ـ ما هناك شيء؟! فقال: أستغفر الله أخطأت، فصار بفطرته يُقرُّ بأن الله فوق، ومذهبه يأمرُهُ بأن ينكر أن يكون فوق العالم شيء، وهو حائر بين فطرته

(١) عبارة «ثم إن هذا مذهب متناقض» غير واضحة في مصورتي، واستفدت قراءتها من ط.

التي فُطِر عليها، ومذهبه الذي تلقَّاهُ من شيوخه. والكلام على هذا يطولُ وصفُه [ق٧١] وإنما المقصود التنبيه[1].

(١) قال المصنف في «المنهاج»: (٨/ ٢٦) في سياق كشفه لأصحاب هذا المذهب: «فلما يسر الله أني بيَّنت للناس حقائقهم، وكتبت في ذلك من المصنفات ما علموا به أن هذا هو تحقيق قولهم، وتبين لهم بطلانه بالعقل الصريح، والنقل الصحيح، والكشف المطابق = رجع عن ذلك من علمائهم وفضلائهم من رجع، وأخذ هؤلاء يثبتون للناس تناقضهم ويردونهم إلى الحق» اهـ بتصرف يسير.

فصل

ثم قال: «وأما الطريق المخصوص بالمحبوبين فهو منه إليه به، إذ مُحالٌ أن يتوصل إليه بغيره»[1].

فيقال: لو قال: «هو به إليه» لكان حقًّا، فإن الله لا يُعبد إلا بإعانته، ولا حول ولا قوة إلا بالله فـ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدي[2] وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيًّا مُّرْشِدًا ﴿١٧﴾﴾ [الكهف/ ١٧].

لكن قال: «فهو منه إليه» فقوله: «منه إليه» من جنس قول أهل الوحدة: بل هو من العبد المخلوق المُحْدَث إلى الرب الخالق القديم.

ولما كان كثير من السالكين يقعون في الحلول والاتحاد، وكَثُرَ ذلك في طريق مُتأخِّري الصوفية = [أجاب][3] الجُنَيد ـ قدَّسَ الله روحَه لما سُئل عن التوحيد ـ فقال: التوحيد إفراد الحدوث عن القِدَم[4]. فرضي الله عن الجُنيد فإنه كان إمام هُدَى. وتكلَّم على المرض الذي يُبتلى به كثيرٌ من هؤلاء.

وقد أنكر ابن عربي على الجنيد، وعلى غيره من الشيوخ، مثل سهل بن عبدالله التُّسْتَري وأمثاله في كتابه الذي سماه بـ«التجليات»[5]،

---

(١) تقدم قوله (ص/ ١١٣).

(٢) كذا في الأصل بإثبات الياء، وهي قراءة أبي عمرو ونافع وغيرهما، انظر «المبسوط»: (ص/ ٢٤١) لابن مهران.

(٣) غير ظاهرة في الأصل، ولعلها ما أثبت.

(٤) نسبه له القشيري في «رسالته»: (١/ ١٩) قال: التوحيد إفراد القدم من الحدث. وللمصنف رسالة في معنى هذه الكلمة، ذكرها ابن رشيق «الجامع»: (ص/ ٣٠٤).

(٥) كتاب «التجلِّيات» له مخطوطات كثيرة جدًّا، وطبع في الهند سنة ١٩٤٨م، وله =

وادَّعى أن هؤلاء ماتوا وما عرفوا التوحيد، وأنه عَرَّفَهم إياه في هذا التجلِّي الذي له، وهو تجلٍّ خياليٌّ شيطانيٌّ من نفسه إلى نفسه في نفسه[(١)].

وأَوْرَدَ على الجُنيد: أنك إذا قلت: التوحيد تمييز المحدَث عن القديم، فالمميِّز بين الشيئين لابدَّ أن يكون غيرهما، وإذا كان ما ثَمَّ إلا مُحْدَث وقديم فمن الذي يُميِّز؟

[فيقال][(٢)]: هذا ممنوع، فليس من شرط المميِّز بين الشيئين أن يكون غيرهما، بل العبد يفرِّق بين نفسِه وبين غيره من المخلوقات وليس هو غيرهما، وكذلك يميز بين نفسه وبين ربه، والرب تعالى يفرق بين نفسه المقدسة وبين مخلوقاته، وليس هو عين الشيئين. وما أكثر ما في

= عدة شروح، انظر «مؤلفات ابن عربي»: (ص/ ٢٣٠ ـ ٢٣٣) لعثمان يحيى.

(١) انظر ما سيأتي (ص/ ١٧٧)، وقد قال المصنف في «الصفدية»: (١/ ٢٦٥) عن ابن عربي إنه «يطعن في قول الجنيد لما سُئِل عن التوحيد فقال التوحيد: إفراد الحدوث عن القدم. ويقول: لا يميز بين المحدث والقديم إلا من كان ليس واحدًا منهما. ذكر هذا وأشباهه في كتابه «التجليات»، وله كتاب «الإسراء» الذي سماه «الإسرا إلى المقام الأسرى»، وجعل له إسراء كإسراء النبي ﷺ. وحاصل إسرائه.. من نوع الكشف العلمي.. وهو كله في نفسه وخيالِه، منه المتكلم ومنه المجيب. وباب الخيال باب لا يحيط به إلا الله، وابن عربي يدعي أن الخيال هو عالم الحقيقة ويعظمه تعظيمًا بليغًا، فجعل في خياله يتكلم على المشايخ وتوحيدهم بكلام يقدح في توحيدهم، ويدَّعي أنه علمهم التوحيد في ذلك الإسراء. وهذا كله من جنس قرآن مسيلمة بل شر منه، وهو كلام مخلوق اختلقه في نفسه»اهـ بتصرف. وانظر «مؤلفات ابن عربي»: (ص/ ١٧٨).

(٢) هنا نحو ثلاث كلمات غير ظاهرة في مصورتي!.

كلامهم من هذه القضايا الحادثة الخيالية التي يُلَبِّسون بها على الناس، لا سيما على من يحسن بهم الظن.

وإنما كان الحلول يكثر في كثير من الصوفية، ذكر ذلك أبو نعيم الأصبهاني في أول «حلية الأولياء»[1]، وذكره أبو القاسم القُشَيري في «رسالته»[2] وغيرها، وحذَّروا منه ومن أهله، وذموا هؤلاء، كما كان المشايخ العارفون الذين يُقْتَدى بهم يذمون هذا.

وأما قوله: «إذ ألبسهم ثوب العَدَم فنظروا فإذا هم بِلا هَمّ[3] [ق٧٢] ثم أردف عليهم ظُلمةَ غَيَّبتهم عن نظرهم، بل صار عدمًا لا علة له»[4].

فيقال: هذا الكلام مجمل يحتمل شيئين[5]:

أحدهما: أن يغيب الإنسان عن ملاحظة نفسه وشهودها وذكرها، وهذا هو الفناء عن رؤية السّوى وهو الفناء الناقص الذي يغيب فيه بموجوده عن وجوده، وبمعروفه عن معرفته، وبمذكوره عن ذكره. فهذا أمر يعرض لبعض السالكين، فإن كان صاحبه مغلوبًا عليه، لا يمكنه دفع ذلك عن نفسه، فحسبه أن يكون معذورًا. وأمَّا من كان يُمكنه الفرق بين الربِّ والعبد ولم يُفرِّق بينهما فهو من الملحدين.

---

(١) (١/ ٤).

(٢) لم أجد فيها ما يتعلق بالحلول، لكنه تكلم عن بعض شطحاتهم وضلالاتهم في أولها (١/ ١٦ ـ ١٧).

(٣) الأصل: «بَلاهُم».

(٤) تقدم النص (ص/ ١١٣).

(٥) تقدم للمصنف ذكر هذين الاحتمالين (ص/ ١٠١ ـ ١٠٢).

والاحتمال الثاني: الفناء عن وجود السّوى، وهو أن يشهد عين وجوده عين وجود الحق، فيرى ما سوى عين وجود الحق عدمًا، لا يرى موجودَيْن أحدهما خالق والآخر مخلوق. فهذا مشهد أهل الإلحاد من أهل الوحدة والاتحاد.

ثم إنه على هذا التقدير قد يشهد هذا في نفسه، فيكون من أهل الوحدة والحلول المعين الخاصّ كالنصارى، لكن هذا شرٌّ من النصارى، فإنَّ النصارى ادَّعوا ذلك في المسيح، وهؤلاء يجعلونه فيمن لا يُعلم إيمانه. وقد[1] يشهد ذلك في الوجود مطلقًا، فيكون من أهل الوحدة والاتحاد العام المطلق، فيقول في جميع المخلوقات شرًّا مما قالته النصارى في المسيح، فإن أولئك يقولون: كانا اثنين فاتحد أحدهما بالآخر. وهؤلاء ما عندهم تعدد، بل ما زال وجود ما يقال إنه المخلوقات عين وجود الخالق.

وكذلك قوله: «فانطمست جميع العلل، وزال كل حادث، فلا حادث ولا وجود، بل ليس إلا العدم الذي لا علة له، وما لا علة له فلا معرفة تتعلق به، اضمحلَّت المعلومات، وزالت المرسومات زوالاً لا علة فيه»[2] فإن هذا الكلام مبالغة في الوحدة، فإن الزوال والعدم المحض المعلول ليس عدمًا محضًا وزوالاً صرفًا، فإذا حصل العدم المحض، والزوال الصِّرْف، لم يكن هناك حادث ولا موجود، بل ليس إلا وحدة الوجود.

ولهذا قال: «وبقي من أُشير إليه لا وصف له، ولا صفة، ولا

---

(١) رسمها في الأصل: «وهو» ولعله ما أثبت.

(٢) سبق النص (ص/ ١١٣).

ذات»[1]. فهذا مطابق لمذهب أهل الوحدة، فإنهم يقولون: الرب له تجلٍّ باعتبار ذاته، وتجلٍّ باعتبار أسمائه [ق٧٣] وصفاته.

فتجلِّي الذات: وجود محض مطلق، ليس فيه اسم ولا صفة، ولا يُرى ولا يُشهد، ولا يتميز فيه شيء عن شيء. ولا ريب أن الوجود المطلق الذي يتصوره الإنسان في نفسه هو بهذا الاعتبار، فإن الوجود المطلق بشرط الإطلاق لا يقال فيه: ربٌّ ولا عبد، ولا قديمٌ ولا مُحْدَث، ولا خالق ولا مخلوق، ولا حي ولا عليم ولا قدير، ولا غير ذلك. فإن كل هذه الأمور فيها تخصيص وتقييد بموجود دون موجود. فالرب يُخْرِج العبد، والقديم يُخرج المحدَث، والخالق يخرج المخلوق، والحي العليم القدير يخرج الميت الجاهل العاجز.

وأما التجلِّي الأسمائي عندهم فهو: ظهوره في الممكنات بحسب استعدادها، فيظهر في الكلب بصورة الكلب، وفي الإنسان بصورة الإنسان، وفي الفلك بصورة الفلك، ونحو ذلك.

وقد حكى بعض أصحابنا أنه وقع بين ابن عربي وبين الشيخ أبي حفص السَّهْرَوردي صاحب «عوارف المعارف»: في الحق إذا تجلَّى للعبد، هل يمكنه أن يسمع خطابه حين التجلِّي؟ فقال ابن عربي: لا يمكن ذلك، وقال السَّهْروردي: بل يمكن ذلك. قال ابن عربي: مسكينٌ هذا السَّهروردي، نحن نقول له عن تجلِّي الذات وهو يخبر عن تجلِّي الصفات[2].

---

(١) سبق النص (ص/١١٣).

(٢) ذكر المصنف هذه الحكاية في مواضع انظر «الفتاوى»: (٧/ ٥٩٠ ـ ٥٩٤)، (١٠/ ٣٣٩).

فلمَّا عرفتُ هذا من هؤلاء قلتُ لأصحابنا: صدق على أصله الفاسد، فإن الذات عنده وجود مطلق لا كلام لها، فكيف يكون في حال تجليها سماع خطاب؟! لكن هذه الذات التي يعنيها إنما توجد في الأذهان لا في الأعيان.

وأما السَّهْروردي فقوله قول المسلمين[(١)]: إن الله يتجلَّى لعباده يوم القيامة، ويكلمهم في عرصات القيامة وفي الجنة، كما نطقت بذلك الأحاديث الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ[(٢)].

فقول القائل: «بقي من أشير إليه لا وصف له ولا صفة ولا ذات، فاضمحلت النعوت والأسماء والصفات، فلا اسم ولا صفة ولا ذات»[(٣)] يطابق قول هؤلاء، وهذا إن أراد به أن الله نفسه تعدم صفاته، فهذا من أظهر الباطل، فإن صفاته القائمة بذاته لا تعدم. وإن أراد أني أشهده بلا صفة، فهذا شهودٌ ناقص، وهو نقص علمٍ وإيمان، وإن أراد أني أشهده بحقيقته وهي في نفس الأمر لا صفة لها ولا اسم، فهذا مذهب هؤلاء الملاحدة، وهو مذهب ملاحدة الإسماعيلية [ق٧٤] الذين هم شرٌّ من هؤلاء.

---

(١) قال المصنف عن السهروردي بعد ذكر هذه الحكاية في «مجموع الفتاوى»: (٧/ ٥٩٤): «أما أبو حفص السهروردي فكان أعلم بالسنة وأتبع للسنة من هذا - يعني ابن عربي - وخيرًا منه، وقد رأى أن ما جاءت به الأحاديث من أن الله يتجلى لعباده ويخاطبهم حين تجليه لهم فآمن بذلك، لكنَّ ابن عربي في فلسفته أمهر من هذا في سنته؛ ولهذا كان أتباعهما يعظمون ابن عربي عليه مع إقرارهم بأن السهروردي أتبع للسنة»اهـ. وانظر «جامع المسائل»: (٤/ ٣٩٥).

(٢) انظر جملة منها في «صحيح البخاري» كتاب التوحيد، باب قوله ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾ [النساء/ ١٦٤]، ومسلم رقم (١٦٢، ١٩٣، ٢٦٥٢).

(٣) سبق النص (ص/ ١١٣).

وقوله: «لا اسم ولا صفة ولا ذات» قد يُريد بالذات القائم بنفسه، فإنه يشهد وجودًا مطلقًا أطلسًا[1]، ليس فيه شيء قائم بنفسه فيكون ذاتًا، ولا قائم بغيره فيكون صفة.

فهذا منتهى معرفة المحجوبين الذين هم أفضل من أبدال الأنبياء عند هؤلاء الضالين، وهذا الرب الذي ذكروه لا حقيقة له إلا في أنفسهم، هل هو إلا ما يتخيلونه، فـ﴿ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٨٢﴾﴾ [الصافات/ ١٨٠ ـ ١٨٢].

وما كنتُ أظنُّ هذا الشيخ[2] وصل إلى هذا الحدِّ حتى رأيت هذا الكلام، ولا حول ولا قوة إلا بالله، ولعله قد تاب من ذلك، فإن الإنسان لا يدوم على حال واحدة.

وكذلك قوله: «فهناك يظهر من لم يزل ظهورًا لا علة له، بل ظهر بسرِّه لذاته في ذاته ظهورًا لا أولية له، بل نظر من ذاته لذاته بذاته في ذاته، فحيي هذا العبد بظهوره حياةً لا علة لها، فظهر بأوصاف جميلة كلها لا علة لها، فصار أولاً في الظهور لا ظاهر قبله، فوجدت الأشياء بأوصافه، فظهرت بنوره في نوره»[3].

فيقال: قد تقدم قوله: «إنه لا يبقى هناك ذات»[4] فقوله: «نظر من

---

(١) الأصل: «أطلس». يقال: طَلَسَ بصره، أي ذهب، وانطلس أثره، أي خفي. انظر «تاج العروس»: (٨/ ٣٤٢).
(٢) يعني الشاذلي صاحب الحزب.
(٣) سبق النص (ص/ ١١٤).
(٤) تقدم (ص/ ١١٣).

ذاته لذاته» يناقض ما تقدم. مع أن هذا الإلحاد والاتحاد أعظم من أن يُقتصر على ذمِّه بمجرَّد التناقض، فقوله: «ظهر لذاته من ذاته في ذاته» يطابقُ مذهبَ أهل الوحدة الذين يقولون: هو الظاهر في جميع المخلوقات، وأن ذاته ظهرت لذاته.

وقول ابن عربي: «ومن أسمائه الحسنى: العَليّ، على من يكون عليًا وما ثَمَّ إلا هو؟ وعن ماذا وما هو إلا هو؟ فعُلُوُّه لنفسه، وهو من حيث الوجود عين الموجودات، فالمسمَّى مُحْدَثات هي العَلِيَّة لذاتها، وليست إلا هو.

إلى أن قال: قال أبو سعيد الخَرَّاز[1] ـ وهو وجهٌ من وجوه الحقِّ ولسانٌ من ألسنته ينطق عن نفسه ـ بأن الله لا يُعْرَف إلا بجمعه بين الأضداد. ثم قال: فهو عين ما ظهر وهو عين ما بطن في حال ظهوره، وما ثَمَّ من يَراه غيره، وما ثَمَّ من يبطن[2] عنه، فهو ظاهرٌ لنفسه باطن عنه، وهو المسمَّى أبو سعيد الخراز، وغير ذلك من الأسماء المحدثات»[3].

وهذا الكلام ذكره القُشَيري[4] وغيره عن أبي سعيد الخراز لمَّا قيل

---

(١) هو: أحمد بن عيسى البغدادي أبو سعيد الخراز، من كبار الصوفية وأئمتهم (ت ٢٧٩). انظر «طبقات الصوفية»: (ص/٢٢٨ ـ ٢٣٢) للسلمي، و«الحلية»: (١٠/٢٤٦ ـ ٢٤٩)، و«الرسالة»: (١/٩٨) للقشيري، و«السير»: (١٣/٤١٩).

(٢) كذا هنا والفصوص، وفي «بغية المرتاد»: (ص/٤٠٤): «ينطق».

(٣) هنا ينتهي كلام ابن عربي من «الفصوص»: (ص/٤٠ـ٤١).

(٤) لم أجده في «الرسالة». وقد ذكره المصنف في «بيان تلبيس الجهمية»: (٤/١٠٢)، و«الفتاوى»: (١٦/٤٢٥).

له: بمَ عرفتَ ربك؟ قال: بالجمع بين النقيضين [ق٧٥] وتلا قوله: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٣﴾ [الحديد/ ٣].

وأراد أبو سعيد أن المخلوق لا يكون هو الأول الآخر الظاهر الباطن، بل هذا متضادٌّ في حقِّه بخلاف الخالق، ولم يرد أبو سعيد مذهب الحلول والاتحاد، فإن أبا سعيد أعلى قدرًا من ذلك، وإن كان له في الفناء كلامٌ أُنْكِر بعضُه[١]. وإن قُدِّر أن أبا سعيد وغيره أراد معنًى باطلاً فذلك المعنى مردود كائنًا من كان قائلُه.

ولما جرت[٢] بالديار المصرية من محنة هؤلاء الجهمية[٣] ما قد عرفه الناس، وظهر مذهبهم، وما قاله هذا وأمثاله = حدثني بعض الأكابر الذين لهم قدرٌ ومنزلة معروفة: أن النصارى لمَّا سمعوا هذا جعلوا يقولون: يا مسلمين أنتم أنكرتم علينا قولنا: إن المسيح هو الله، وهؤلاء شيوخكم يقولون: إن الله هو أبو سعيد الخراز، فنحن خيرٌ منكم!!

ولقد صدق من قال: إن قول النصارى خير من قول من قال: إن الله

---

(١) قال السُّلمي: قيل إنه أول من تكلم في علم الفناء والبقاء.

(٢) بعده في الأصل: «من» وفوقها علامة التضبيب، ولا مكان لها، والنص بدونها مستقيم.

(٣) لعل المصنف يشير إلى ما جرى له في المجالس المعقودة للمناظرة في أمر الاعتقاد، وذلك بمقتضى ما ورد به كتاب السلطان من الديار المصرية لمَّا سعى إليه قومٌ من الجهمية والاتحادية والرافضة وغيرهم من ذوي البدع والأحقاد، وذلك في سنة (٧٠٥)، وقد شرح المصنف ماجرى في تلك المجالس في رسالة انظرها في «مجموع الفتاوى»: (٣/ ١٦٠)، وذكرها تلميذه ابن عبدالهادي في «ترجمته ـ العقود»: (ص/ ٢٠٣ وما بعدها).

هو أبو سعيد الخرَّاز، ثم لم يقتصر على ذلك، بل قال: هو أبو سعيد الخراز، وغير ذلك من الأسماء المحدثات!!

ولهذا قيل لبعض أكابرهم: ما الفرق بينكم وبين النصارى؟ فقال: النصارى خصَّصوا[1].

وهذا موجود في كلام ابن عربي وغيره، وذكره في كتاب «الفصوص»[2] وغيره من كتبه، ينكرون على المشركين والنصارى تخصيصهم عبادة بعض الأشياء، والعارف عندهم من يعبد كلَّ شيء كما قال ابن عربي: «فقالوا في مكرهم: ﴿وَقَالُواْ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ﴿٢٣﴾ وَقَدْ أَضَلُّواْ كَثِيرًا﴾ [نوح/ ٢٣ ـ ٢٤]، لأنهم إذا تركوهم جَهِلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء.

فإن للحق في كلِّ معبودٍ وجهًا يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله. كما قال في المحمديين: ﴿۞ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء/ ٢٣] أي حكم، فالعالم يعلم من عَبَد، وفي أيِّ صورةٍ ظهر حتى عُبِد، وأن التفريق والكثرة كالأعضاء للصورة المحسوسة، وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية، فما عُبِد غير الله في كلِّ معبود»[3].

فهذا وأمثاله من كلام الملحدين، أهل الوحدة الذين يقولون: الوجود واحد، ولهم أشعار على هذا المذهب، كالقصيدة المسماة

---

(١) انظر «الفتاوى»: (٢/ ١٨٦، ٤٦٧ ـ ٤٦٨)، (٨/ ٢٥٨)، (١١/ ٢٤٢).

(٢) (ص/ ٣٦).

(٣) هنا ينتهي كلام ابن عربي.

بـ«نظم السلوك» لابن الفارض[1]، وشعر ابن إسرائيل[2] [ق٧٦] والتِّلِمْساني صاحب «شرح الأسماء الحسنى» و«شرح مواقف النفري»[3] على مذاهب هؤلاء.

وكما قال أيضًا: «وكان موسى أعلم بالأمر من هارون، لأنه علم ما عَبَدَه أصحاب العجل، لِعِلْمه بأن الله قد قضى أن لا يُعْبَد إلا إياه، وما قضى الله بشيء إلا وقع، فكان عَتَب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه، فإن العارف من يرى الحقَّ في كل شيء، بل يراه عين كلِّ شيء»[4].

وهذا من أعظم الناس تحريفًا للكَلِم عن مواضعه، يجمعون بين السَّفْسَطة في العقليات، والقَرْمطة[5] في السمعيات، كإخوانهم الباطنية

---

(١) تقدمت بعض أبياته، وهي في «ديوان ابن الفارض»: (ص/ ٤٦ ـ ١١٦).

(٢) ابن إسرائيل هو: محمد بن سوار بن إسرائيل، نجم الدين أبو المعالي الشاعر الصوفي المشهور (ت٦٧٧). قال عنه المصنف في «بيان تلبيس الجهمية»: (٥/ ٩٧): «وكان شاعرًا من شعراء الفقراء، في شعره إيمان وكفر، وهدى وضلال، وفي شعره كثير من كلام الاتحادية». ترجمته في «فوات الوفيات»: (٣/ ٣٨٣)، و«البداية والنهاية»: (١٧/ ٥٤٩ ـ ٥٥٦). وقد ذكر المصنف بعض شعره (ص/ ١٠٥).

(٣) الشرح له عدة نسخ، انظر «جامع الشروح والحواشي»: (٣/ ١٩٧٠)، وكتاب المواقف في التصوف مطبوع، والنفري هو: محمد بن عبدالجبار بن الحسن النفري أبو عبدالله الصوفي (ت٣٥٤)، ترجمته في «طبقات الشعراني»: (١/ ٢٠١)، و«شذرات الذهب»: (٥/ ٤٣٣)، و«كشف الظنون»: (٢/ ١٨٩٣)، و«الأعلام»: (٦/ ١٨٤).

(٤) «فصوص الحكم»: (ص/ ١٢٨).

(٥) الأصل: «القرامطة».

الإسماعيلية.

وذلك أن قوله تعالى: ﴿ ۞ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾ [الإسراء/ ٢٣] معناه: أمَرَ ربُّك، باتفاق المسلمين، والله إذا أمر بأمرٍ فقد يُطاع وقد يُعصى، بخلاف ما قضاه بمعنى أنه قَدَّره وشاءه، فإنه ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن. ومن المعلوم أن الله لم يجعل الواقع من جميع الخلق هو عبادته وحده لا شريك له، بل أوجب هذا عليهم، فمنهم من أخلص له الدين ومنهم من أشرك به.

قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ فَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿٣٦﴾ ﴾ [النحل/ ٣٦]. وذِكْر الشركِ والمشركين في القرآن وذَمِّهم أعظم من أن يُذكر هنا.

فدعوى المدَّعي أن كلَّ عابدٍ فما عبدَ إلا الله، وأن الله ذكر ذلك في كتابه = من أعظم الإفك والبهتان من طائفة تدَّعي أنها أفضل أرباب التحقيق والتوحيد والعرفان!! فهذا وأمثاله من علم الملحدين أهل الوحدة، الذين يقولون: الوجود واحد.

واعلم أن الحلول نوعان: حلول مطلق، وحلول مقيد[١].

فالحلول المطلق؛ قول الجهمية وأتباعهم من متصوفتهم الذين يقولون: إن الله بذاته في كل مكان. وهم مضطربون[٢] في هذا الباب لتناقضه، وردُّ السلف والأئمة عليهم كثير.

---

(١) انظر ما سبق (ص/ ١٤٣).

(٢) الأصل: «مضطربين».

وهؤلاء أهل الوحدة من شرِّ هؤلاء، فإنَّ هؤلاء جعلوا الوجود الخالق هو الوجود المخلوق، وإن أثبتوا تعدُّدًا وسموا ذلك المظاهر، وفرقوا بين [ق٧٧] الثبوت والظهور والوجود ونحو ذلك، فهو كلام متناقض لا حقيقة له، بل يجمعون بين النقيضين، كما يصنع إخوانهم المتفلسفة في واجب الوجود؛ إذ يصفونه بصفات الممتنع الوجود، فيجمعون بين النقيضين.

وكذلك إخوانهم النصارى؛ إذ قالوا: واحدًا بالذات ثلاثة بالأقنوم، ثم يقولون: إن المتحد بالمسيح هو أقنوم الابن فقط دون الأب وروح القدس، ويقولون: المسيح إله يخلق ويرزق.

فإنَّ هذا من أعظم التناقض، فإن الأقانيم إن فسَّروها بالصفات، فالصفة لا تخلق ولا ترزق، ولا يمكن اتحادها بشيء دون[1] الموصوف، وإن فسروها بذوات تقوم بأنفسها لزم إثبات ثلاثة آلهة.

ويقولون: باسم الأب والابن وروح القدس إله واحد، وقد يمثلون[2] هذا بقول القائل: فلان طبيب حاسب كاتب، فهو مع الطب له حكم، ومع الحساب له حكم، ومع الكتابة له حكم، لكن هذا التمثيل غير مطابق لمذهبهم؛ لأن هذا ذات واحدة لها ثلاث[3] صفات، ويستحيل أنَّ صفةً من الصفات تتحد أو تحل في شيء آخر دون الذات، ودون غيرها من الصفات، فيلزمهم إما بطلان التثليث، وإما بطلان الحلول. وهم مُلحدون في أصلي الدين: الشهادة بالوحدانية وبالرسالة،

---

(١) بعده في الأصل كلمة لم تتبين وكأنها مضروب عليها.
(٢) غير واضحة في الأصل، ولعلها ما أثبت.
(٣) الأصل: «ثلاثة».

أبطلوا التوحيد بالتثليث، والثاني بالحلول ودعوى إلهية المسيح.

وقد ذمهم يحيى بن عدي[1] ونحوه، أنْ شَبَّهوا قولَهم هذا بقول الفلاسفة في العقل والعاقل والمعقول، وجعل مذهب الفلاسفة حُجَّةً له، وهذا من ضلالهم، فإن الفلاسفة أضل منهم، ومذهبهم أشد فسادًا في المعقول والمنقول[2].

ثم إن الفلاسفة تقول: إنه عاقل ومعقول وعَقْل، ولذيذ ومُلتذٌّ ولذَّة، وعاشق ومعشوق وعشق، وتقول: ذلك كله واحد، ليس فيه معان متعددة أصلاً، بل العلم عين العالم، والعلم عين القدرة، وعين العناية التي هي الإرادة، والحب هو المحبوب وهو المحب، ومذهبهم ـ بعد التصور التام ـ أشد تناقضًا من قول النصارى بالتثليث.

فمن قال: [ق٧٨] إن العلم هو العالم، والقدرة هي القادر، واللذة هي الملتذ، والمحبة هي المحب، وقال: العلم هو القدرة، والقدرة هي المحبة واللذة = فقد جعل الصفات هي الموصوفات، وجعل كل صفة هي الأخرى، وهو كمن جعل الأعراض هي الجواهر، وجعل كل عَرَض هو الآخر، كمن جعل السواد هو الحركة، والحركة هي الطعم، والطعم هو الحياة، والحياة هي اللذة، وجعل الحركة هي المتحرك. وهذا من أعظم السفسطة، وأعظم الباطل!!

---

(١) هو: يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا المنطقي أبو زكريا البغدادي، الفيلسوف المنطقي، صاحب التصانيف، وكان نصرانيًا (ت٣٦٤) «إخبار العلماء بأخبار الحكماء»: (٢/ ٤٨٨ ـ ٤٩٠)، و«عيون الأنباء في طبقات الأطباء»: (٢/ ٢٢٧ ـ ٢٢٨).

(٢) انظر «الجواب الصحيح»: (٣/ ٢٣١ وما بعدها)، و«الفتاوى»: (١٧/ ٢٧٦).

وهؤلاء كلهم قد يدخلون في معنى الاتحاد الباطل، فمن جعل حقيقتين متنوعتين إحداهما هي الأخرى، فقد جعل الاثنين واحدًا، وهو اتحاد باطل، وهؤلاء يجعلون الاثنين واحدًا في الاتحاد، ويجعلون الواحد اثنين، فإن كل موجود[1] هو ذلك الموجود بعينه، ليس له في الخارج حقيقة سوى الوجود الموجود في الخارج، فمن جعل حقيقته في الخارج غير الوجود الثابت في الخارج، فقد جعل الواحد اثنين، وكذلك من جعل المعدوم ثابتًا في الخارج، وجعل الوجود غير الثبوت في الخارج، كما يقوله من يقوله من المعتزلة والشيعة والاتحادية، كابن عربي ونحوه، فهو أيضًا ممن جعل الواحد اثنين.

ومن هؤلاء من يقول: إن معنى جميع التوراة، والإنجيل، والقرآن معنًى واحدٌ بالعين، وإن معنى آية الكرسي، وآية الدَّيْن، وآية التيمم هو معنىً واحدٌ بالعين، وإن الأمر والنهي ليست أنواعًا للكلام، بل كلها صفاتٌ لعينٍ واحدةٍ، أو لخمسة أعيان = فقوله أيضًا من جنس قول هؤلاء.

ولهذا اعترف حُذَّاق أهل هذا[2] القول بأنه يلزمهم القول باتحاد جميع الصفات وإلا تناقضوا، وهذه الأمور مبسوطة في موضعها، والمقصود هنا التنبيه على أصول الحلول والاتحاد العام.

وأما **الحلول والاتحاد الخاص**؛ فكقول النصارى[3] بالحلول والاتحاد في المسيح، وقول طائفة من الغالية بالحلول في علي، أو في

---

(١) الأصل: «الموجود» ولعله ما أثبت.

(٢) هكذا استظهرت العبارة، مع تداخل كلماتها في الأصل.

(٣) الأصل: «النصاير»!

الاثني عشر، أو في أئمة الإسماعيلية كالمعزِّ وأهل بيته، أو في الحاكم[1]، أو في الحلاَّج، أو غير هؤلاء. فهذا الحلول الخاص موجود في طوائف متعددة.

ومن الحلول والاتحاد [ق٧٩] ما يكون في الصفات دون الذات، فالحلول في الصفات كقول طائفة: إن أصوات العباد بالقرآن أو بغير القرآن، أو أفعال العباد، أو كلام العباد، أو أرواح العباد، أو نحو ذلك = قديم.

ومن هؤلاء من يقول: نحن لا نقول بحلول القديم في المحْدَث، بل بظهوره فيه. ولكن إذا صَرَّح بأن الصوت المسموع من العبد قديم أزلي، كان قوله بعد هذا بأنه ظهر فيه ولم يحل فيه = جمعًا[2] بين سفسطتين: دعوى قِدَم ما يُعلم حدوثه، وبين دعوى أن صوت العبد ليس هو حالاً فيه.

وكثير من هؤلاء لا يفهم معنى القديم، بل إذا استفسرته عنه قال: يريد به أنه غير مخلوق، ويقولون: يريد أن القرآن كلام الله غير مخلوق، ولا ريب أن كلام الله غير مخلوق كما اتفق عليه السلف والأئمة، ولا ريب أن القرآن كله كلام الله ليس شيء منه كلامًا لغيره، لا جبريل ولا غيره، والقرآن العربي كلام الله، والله نادى موسى بصوت، وينادي عبادَه يوم القيامة كما دلَّ على ذلك الكتاب والسنة، لكن هؤلاء ظنوا أن السلف أرادوا بذلك أن ما ليس بمخلوق يكون قديم العين، وأن الله لا يتكلم

---

(١) المعزّ لدين الله والحاكم بأمر الله الفاطميان في دولة العبيديين القرامطة في مصر.

(٢) الأصل: «جمع».

بمشيئته وقُدْرته، ولم يفرقوا بين قديم النوع وقديم العين.

وقد بسطنا الكلام على ذلك في غير هذا الموضع[1]، وبينّا جميعَ أقوال أهل الأرض في القرآن وكلام الله؛ قول الفيضية والخلقية والحدوثية والاتحادية والاقترانية والسلفية، والمقصود هنا التنبيه على مسمى الحلول والاتحاد، وأنه ينقسم إلى مطلق ومُعَين.

فالحلول والاتحاد المطلق، كقول الجهمية الذين يقولون: إنه بذاته في كل مكان، ومن يناسبهم من الاتحادية وأهل الوحدة.

وأما المقيد، فكقول النصارى بالحلول والاتحاد في المسيح، ولهذا قيل للتِلْمِساني ـ أكبر رؤوس هؤلاء الملاحدة أهل الوحدة في زماننا الذي قيل له: كلامكم مثل هذا من «الفصوص» ونحوه يُناقض القرآن؟ فقال: التوحيد في كلامنا، والقرآن كله شرك[2] ـ فقيل له: فإذا كان الوجود كله واحدًا فما الفرق بين الزوجة والأخت حتى تحرِّم هذه، وتُحِلّ هذه؟ فقال: الجميعُ عندنا حلال، ولكن هؤلاء المحجوبون قالوا: حرام، فقلنا: حرام عليكم.

. . . . . .[3] و«شرح الأسماء الحسنى»[4] على أصول هؤلاء

---

(١) انظر المجلد الثاني عشر من «مجموع الفتاوى».

(٢) بعده في الأصل: «يشبه هذا» ولم أجد لها معنى، ولا وجود لها لمَّا نقل المصنف هذا النص في كتبه الأخرى، انظر «الجواب الصحيح»: (٤/ ٥٠٠ ـ ٥٠١)، و«الفتاوى»: (٢/ ١٢٧، ٢٠١)، (١١/ ٢٤١)، و«بغية المرتاد»: (ص/ ٤٩١).

(٣) هنا (ق٧٩ـ ق٨٠) نحو خمس كلمات مطموسة.

(٤) للعفيف سليمان بن علي التلمساني (ت٦٩٠) كتاب «شرح الأسماء الحسنى»، =

الملاحدة أهل الوحدة.

وقيل له: ما الفرق بينكم وبين النصارى؟ فقال: النصارى كفروا بالتخصيص، يعني أنهم لو قالوا بالاتحاد العام لما كفروا.

وهكذا يقول هؤلاء كابن عربي وغيره: إن المشركين إنما أخطؤوا في عبادة بعض المظاهر دون بعض، والعارف عندهم يعبد الموجودات، ولهذا فإن في «فصوص الحكم»[1]: «فكان موسى أعلم بالأمر من هارون، فإنه علم ما عَبَدَه أصحاب العجل، لِعِلمه بأنَّ الله قد قضى أن لا يُعْبَد إلا إيَّاه، وما قضى الله بشيء إلا وقع، وكان عَتَب موسى على أخيه هارون لما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه. فإن العارف من يرى الحقَّ في كل شيء، بل من يراه عين كل شيء».

وذلك أنه حرَّف القرآن، وهم دائمًا يحرِّفون الكَلِمَ عن مواضعه، ويُلْحِدون في أسماء الله وآياته، كما يفعل إخوانهم من ملاحدة الشيعة الباطنية، كالقرامطة من الإسماعيلية وغيرهم، والله سبحانه قال: ﴿۞ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء/ ٢٣] أي: أمر ربك بذلك، ففسروا هم ذلك المعنى أنه قدَّر أنه لا يُعبد إلا هو.

فكل ما عبده المشركون فهو عندهم الله؛ إذ ليس لغيره وجود، وهو عندهم العابد والمعبود، فلهذا زعم أن موسى أَقَرَّهم على عبادة العجل.

فقد قلتُ لبعضِ من كان معظِّمًا لهم، وكان أبوه من شيوخهم وهو

= ذكره في «كشف الظنون»: (ص/ ١٠٣٤) وذكر طريقته فيه. ومنه نسخة خطيّة في إحدى مكتبات تركيا في (١٧٦ورقة) كتبت سنة (٦٩٥).

(١) (ص/ ١٢٨). وقد سبق هذا النقل عن ابن عربي (ص/ ١٦٨) مع بعض الفروق.

سعيد الفَرْغاني[1] الذي شرح قصيدة «نظم السلوك» لابن الفارض، وكان قد قرأها على القُونَوي، وكان التِّلِمساني أيضًا تلميذ القُونَوي، وكان القُونَوي قد جاء في رسالة إلى مصر، فاجتمع بابن سبعين لما قدِم من الغرب، وكان التِّلْمِساني مع شيخه القونوي، فقيل لابن سبعين: كيف وجدته ـ يعنون في العلم الذي هو عندهم علم التحقيق والتوحيد ـ؟ فذكر أنه من المحققين، لكن معه شابٌّ هو أحذق منه، يعنون التِّلْمِساني.

فقلت لابن سعيدٍ هذا: الذي ذكره هذا عن موسى وهارون يوافق ما في القرآن أو يخالفه؟ فقال: بل يخالفه؟ فقلت: فاختر لنفسك: إن كان القرآن حقًّا فهذا باطل؛ وذلك أن الله أخبر عن موسى في القرآن بأنه أنكر عبادة العجل غاية الإنكار وقال: ﴿قَالَ يَٰهَٰرُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوٓا۟ ﴿٩٢﴾ أَلَّا تَتَّبِعَنِ ۖ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى ﴿٩٣﴾﴾ [طه/ ٩٢ ـ ٩٣] إلى قوله: ﴿وَٱنظُرْ إِلَىٰٓ إِلَٰهِكَ ٱلَّذِى ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا ۖ لَّنُحَرِّقَنَّهُۥ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُۥ فِى ٱلْيَمِّ نَسْفًا ﴿٩٧﴾ إِنَّمَآ إِلَٰهُكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ وَسِعَ كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ﴿٩٨﴾﴾ [طه/ ٩٧ ـ ٩٨] وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ فَتُوبُوٓا۟ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة/ ٥٤] وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ ٱلْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [الأعراف/ ١٥٢]، وهذا مبسوط في موضعه.

والمقصود هنا أن الحلول الخاص أنواع:

منه: قول النصارى في المسيح، والغالية في علي، كالزنادقة الذين

---

(١) سبقت ترجمته (ص/ ١٤٩).

حرَّقهم بالنار لما ادعوا فيه الإلهية، وقد ادعاها قوم في طائفة من أهل بيته.

وكذلك ادعاها طائفة من أتباع العُبيدية الباطنية، الذين ادعوا أنهم علويون ومَلَكوا مصر نحوًا من مئتي سنة، وملكوا بعض المغرب والشام والحجاز مدة، كالحاكم ونحوه، وقد اعتقدَتْ طائفةٌ من أتباعهم فيهم الإلهية، كالدُّرْزية أتباع نشتكين[1] الدُّرْزي الذي كان من موالي الحاكم، وأضلَّ قومًا بالشام في وادي تيم الله بن ثعلبة. ويقال: إنه رُفِع إليه أسماء بضعة عشر ألفًا يعتقدون فيه الإلهية.

وكذلك بعض الغلاة في المشايخ، فيهم من قد يعتقد الحلول والاتحاد في بعض المشايخ، ويحكون كلمات مجملة أو فاسدة عن أبي يزيد البسطامي وغيره[2] مضمونها الحلول، ويعتقدون أنها صحيحة، وتلك الكلمات بعضها كذب عمن نقلوها عنه، وبعضها مجملة لا تدل على ما قالوه، وبعضها خطأ وضلال ممن تكلَّم بها.

والحلول والاتحاد كثيرًا ما يقع في أقوال الغالطين من الصوفية، ولهذا أنكر عليهم أبو نعيم الأصبهاني في أول كتاب «حلية الأولياء»[3]،

---

(١) الأصل: «هشتكين» ومثله في «الفتاوى» في مواضع، والصواب ما أثبت، انظر: «الحركات الباطنية في العالم الإسلامي»: (ص/٢٠٧) للخطيب، و«دراسة عن الفرق»: (ص/٣٣٧) لأحمد جلي. وعن الدروز انظر «الفتاوى ـ فتوى في النصيرية»: (٣٥/ ١٣٥، ١٦١)، (٤/ ١٦٢ـ ١٦٣).

(٢) الأصل: «وغيرها».

(٣) (١/ ٤).

وأنكره أيضًا أبو القاسم القُشيري في «رسالته»[1].

ولهذا لما سُئل الجنيد عن التوحيد؟ فقال: التوحيد إفراد الحدوث عن القِدَم[2]. فأجاب الجُنيد بجواب يبين به أن القديم الخالق مُباينٌ للمخلوقات المحدَثة، يردُّ بذلك على من يذهب إلى الحلول والاتحاد من جُهَّال النُّسَّاك والمتصوفة.

ولابن عربي كتابٌ في «التجلِّيات» و«الإسراء»[3] وهي تجليَّات خيالية في نفسه لا حقيقة لها، ومعراج خيالي في نفسه [ق٨٢] وأَخَذ ينكر فيه على المشايخ الأجلاء من الصوفية كالجنيد وسهل ونحوهما، وقد تقدم ذكر ذلك[4].

وقول[5] صاحب الحزب: «بل ظهر بسرِّه في ذاته ظهورًا لا أولية له، بل نظر من ذاته لذاته بذاته في ذاته»[6].

قد يُراد به الحلول والاتحاد العام، وقد يُراد به الحلول والاتحاد الخاص، ومع هذا فبأيهما فُسِّر مراده تناقضَ كلامه، والذين يتكلَّمون بهذه الأمور يتخيلون أشياء لا حقيقة لها، ويتكلمون في كل موطن من مواطن الخيال بحسب ما تخيلوه في ذلك الموطن، فلهذا لا يجري

---

(١) لم أجده في الرسالة المطبوعة، وقد سبق للمصنف نحو هذا (ص/ ١٦٠).

(٢) ذكره القشيري في «الرسالة»: (١/ ١٩) وقد تقدم (ص/ ١٥٨).

(٣) انظر: «مؤلفات ابن عربي»: (ص/ ٢٣٠، ١٧٨).

(٤) (ص/ ١٥٩). ونقلنا هناك قول المصنف حول هذه الكتب ومعنى التجلي والإسراء من «الصفدية»: (١/ ٢٦٥).

(٥) غير واضحة في الأصل ولعلها ما أثبت.

(٦) سبق النص (ص/ ١١٤).

كلامهم على قانون واحد، ولا يُحْكَى لهم مذهب واحد بلوازمه، وينفون ما يناقضه.

ولهذا يقول أصحاب الوحدة ـ كما كان يقوله سعيد الفرغاني[١] وغيره ـ: ينبغي لمن أراد الدخول في طريق التحقيق أن يُجَوِّز الجمعَ بين النقيضين[٢]. ولابن عربي:

عَقَد الخلائقُ في الإله عقائدًا وأنا اعتقدتُ جميعَ ما اعتقدوه[٣]

فهم في جهل وضلال من جنس النصارى لهم عبادة وزهادة وأخلاق حسنة ولكنهم جُهَّال ضالون، لا يعرفون من يعبدون، ولا بماذا يعبدونه!

فالنصارى يعبدون غير الله بغير أمر الله، وأصل الدين الذي بَعَث الله به رسله، وأنزل به كتبه: أن لا يُعبد إلا الله، وأن نعبده بما شرع، لا نعبده بالبدع. فقول هذا القائل: «نظر من ذاته لذاته بذاته في ذاته»، وقوله: «ظهر بسرِّه لذاته في ذاته ظهورًا لا أولية له» يطابق قول أهل الوحدة والاتحاد العام والحلول العام.

فإن من يقول بالحلول الخاص يحتاج أن يقول: إنه حلَّ في غير ذاته، أو اتحد بغير ذاته، أو نظر أو ظهر لغير ذاته، كما يقوله النصارى

---

(١) تقدمت ترجمته (ص/ ١٤٩).

(٢) في هامش الأصل تعليق نصه: «الجمع بين النقيضين باطل، مثل العدد إما زوج وإما فرد، فلا يجوز العدد المعين فردا فردا وزوجا زوجا».

(٣) نسبه المصنف في «الفتاوى»: (٢/ ٢٨٨، ٣١١) للحلاج. ونسبه في موضع آخر (٢/ ٩٨) لابن عربي، وكذا ابن القيم في «مدارج السالكين»: (٣/ ٥١٢). والبيت ذكره جامع «ديوان الحلاج»: (ص/ ٨٨) على أنه مما اختلف في نسبته.

من اتحاد اللاهوت والناسوت.

ولا يقال في الحلول الخاص: قلم وعقل وكرسي وعرش، وغير ذلك مما سنذكره، فإنَّ هذا كلَّه إنما يطابق قول أهل الوحدة والاتحاد العام.

وإن حُمِل كلامه على الحلول العام؛ فذاك لا فرقَ فيه بين شيء وشيء، ولا طريق الخاصة والعامة، بل هو عند هؤلاء ما ثَمَّ إلا وجود الذات، لكن هؤلاء يتناقضون أكثر من تناقض غيرهم؛ فإن الحس والعقل يشهد بتعدد الموجودات، فمن أراد أن يجعل المتعددات شيئًا واحدًا فلا بد أن يتناقض.

[ق٨٣] وكذلك أهل الاتحاد الخاص يتناقضون، وأن الاثنين لا يكونان واحدًا إلا إذا استحالا جميعًا فصارا شيئًا ثالثًا، كما يختلط الماء واللبن، والماء والخمر، فيصير ذلك أمرًا مختلطًا ممتزجًا ليس ماءً محضًا، ولا لبنًا محضًا.

ولهذا النصارى تارة تقول: إن اللاهوت والناسوت صارا كالماء واللبن، وهذا يقوله من يقوله من اليعاقبة[١]. وتارة يقولون: صارا كالنار والحديد، كما يقوله من يقوله من الملكية[٢]. وأما

---

(١) اليعاقبة أو اليعقوبية: فرقة من فرق النصارى ينسبون إلى يعقوب البرذعاني، تقول: إن المسيح هو الله والإنسان؛ اتحدا في طبيعة واحدة، انظر «الفصل في الملل والنحل»: (١/ ١١١) لابن حزم، و«الملل والنحل»: (٢/ ٢٥٣ ـ ٢٥٥) للشهرستاني.

(٢) الملكية أو الملكانية: فرقة من فرق النصارى نسبة إلى تأييد قول ملوك النصارى في المسيح، انظر «الفصل في الملل والنحل»: (١/ ١١٠ ـ ١١١)، و«الملل =

النسطورية[1] فإنهم يقولون بالحلول كحلول الماء في الظرف، وهم أقل النصارى كفرًا وإلحادًا، وإن كان الجميع كفارًا ملحدين.

ومعلوم أن الرب تعالى يمتنع عليه أن تستحيلَ ذاتُه مع ذات بعض المخلوقات شيئًا ثالثًا كالماء واللبن، فإن هذا إنما يكون في المخلوقين اللذين مخلطهما وممزجهما[2] ثالث غيرهما، فأما الخالقُ لكل ما سواه، الغنيّ عن كل ما سواه، الذي يستحيل أن يفتقر إلى شيء غنيٍّ عنه، أو يؤثر فيه ما هو غني عنه، الذي كل ما سواه فقير إليه، وكل ما يحدث فيما سواه فبقدرته ومشيئته حَدَثَ وَوُجِد.

وإذا أمر الخلق بالدعاء وأجابهم، وأمرهم بالعمل وأثابهم، فهو الذي جعلهم يدعون ويعملون، وهو الذي جعلهم يتوبون، وهو سبحانه يحب التوابين ويحب المتطهرين، ويفرح بتوبة التائبين ويرضى عن المؤمنين، فهو الذي خلق الأمور التي ترتب عليها ما ترتب، فهو الخالق للأسباب والمسببات، والفاعل للبدايات والغايات.

فإذا فرح بتوبة التائب فهو الذي جعله تائبًا، وإذا رضي عن المؤمنين فهو الذي جعلهم يفعلون ما أرضاه، فما أرضاه إلا ما خلقه، وما أفرحه إلا ما شاءه، إذ لا يكون في ملكه شيء بدون مشيئته وقدرته وخلقه سبحانه.

= والنحل»: (٢/ ٢٥٢).

(١) النسطورية: فرقة من فرق النصارى نسبة إلى نسطور أحد بطارقة القسطنطينية، وقولهم مثل الملكية إلا أنهم قالوا: إن مريم لم تلد الإله. انظر «الفصل في الملل والنحل»: (١/ ١١١)، و«الملل والنحل»: (٢/ ٢٥١ ـ ٢٥٣).

(٢) أي الناتج عن اختلاطهما وامتزاجهما.

وقد بُسِط الكلام في هذه الأمور في غير هذا الموضع، فإنها مواضع شريفة تتعلق بمسائل الصفات والأفعال والشرع والقدر، وقيام الأمور الاختيارية، وهل رضاه وسخطُه وفرحُه مخلوقاتٌ منفصلة عنه، كما يقوله من يقوله من المعتزلة ومن وافقهم من أصحاب الأئمة [ق٨٤] الأربعة وغيرهم؟

أو ذلك يرجع إلى صفة واحدة هي الإرادة، كما يقوله من يقوله من الكُلَّابية ومن تابعهم من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم؟

وإما ذلك كله صفاتٌ قديمةُ الأعيان تتَّحد متعلقاتها لا أنفسها كما يقول ذلك من يقوله من الكُلَّابية والسالمية ومن وافقهم من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم؟

أم ذلك أمور تكون قائمةً بذاته، حاصلةً بقدرته ومشيئته، كما دلت عليه النصوص الثابتة في الكتاب والسنة، ودلت الأدلة العقلية على موافقة النصوص الإلهية وخطأ مخالفيها. وهذا كله مما بُسِط في غير هذا الموضع(١).

والمقصود هنا أن استحالةَ القديم الواجب لذاته، المستلزم صفات الكمال، التي صفاته من لوازم ذاته = ممتنع لذاته. فإن صفات الكمال واجبة له قديمة بقدمه، وما وجب قِدَمُه امتنع عَدَمُه، والاستحالةُ لا تكون إلا بِعَدَمِ ما كان موجودًا قبل ذلك.

وليس هذا موضع بَسْط هذا، وإنما المقصودُ هنا التنبيه على ما يقع

---

(١) انظر المجلد الثامن من «مجموع الفتاوى ـ القدر».

في كلام طائفة من الشيوخ من معنى الحلول والاتحاد، سواء كان عامًّا أو خاصًّا، ليحترز عن ذلك ولا يقع فيه من حصل له؛ إما لموافقة ذلك القائل، وإما للجهل بما هو الأمر عليه في نفسه، وما جاء به الكتاب والسنة، وما دلَّ عليه صريحُ المعقول المطابق لصحيح المنقول.

وقوله: «فحَيِيَ هذا العبد بظهوره حياةً لا علة لها، فظهر بأوصاف جميلة كلها لا علة لها، فصار أولاً في الظهور لا ظاهر قبله، فوُجِدَت الأشياء بأوصافه وظهرت بنوره في نوره، فأول ماظهر سرُّه، وظهر قلمه...» الفصل إلى آخره، وقد تقدم ذكره[1].

فيقال: هذا الكلام يشبه ترتيبَ الفلاسفة والباطنية القرامطة من الإسماعيلية ونحوهم، الذين يقولون: صدر عن الواجب عقول عشرة مرتبة، ونفوس سبعة للأفلاك. ويريدون أن يجمعوا بين ذلك وبين ما جاءت به الرسل، فيذكرون الحديثَ الموضوعَ: «**أول ما خلق الله العقل**»، وقد قدَّمنا[2] أنه موضوع، وأن لفظَه مع ذلك حجة عليهم لا لهم، ويسمون العقلَ الأول: القلم، لما رُوِي: «**إنَّ أولَ ما خلق الله القلم**»[3].

---

(١) سبق (ص١١٤). والنص هناك «.. فصار أولاً في الظاهر... وظهر به قلمه..».

(٢) (ص/ ١٤٤ ـ ١٤٥).

(٣) أخرجه أحمد رقم (٢٢٧٠٥)، وأبو داود رقم (٤٧٠٠)، والترمذي رقم (٢١٥٥، ٣٣١٩)، والطيالسي رقم (٥٧٨)، وابن أبي عاصم في «السنة» رقم (١٠٦ ـ ١٠٩) وغيرهم من حديث عبادة بن الصامت ـ رضي الله عنه ـ. قال الترمذي: حسن صحيح غريب. نقله المزي في «تحفة الأشراف»: (٤/ ٢٦١)، والذي في «الجامع» في الموضع الأول: غريب من هذا الوجه، والثاني: حسن =

ويوجد نحوٌ من هذا في «رسائل إخوان الصفا»، وفي كلام أبي حامد، وكلام ابن عربي، وابن سبعين، [ق٨٥] وغيرهم. وقد بسطنا الكلام على فساد مذهب هؤلاء عقلاً ونقلاً في غير هذا الموضع[١].

وطائفة من الذين تصوفوا على طريقة هؤلاء الفلاسفة كابن القَسِي، صاحب «خلع النعلين»[٢]، وابن سبعين، وابن عربي، وابن أجلى[٣]، والبوني المتأخر، وابن[٤] الطفيل صاحب «رسالة حيّ بن يقظان»، ونحو هؤلاء = خَلَطوا كلام هؤلاء بشيء من كلام الصوفية وألفاظ القرآن والحديث.

وما ذكره ابن سينا في مقامات العارفين في «إشاراته»[٥]، هي من أسباب دعاء هؤلاء إلى ما هم عليه. وهم لا يتفقون على قولٍ واحد؛ لأن الأصل الذي بنوا عليه باطل، فتجدهم مختلفين، وكلٌّ منهم يدَّعي كشفًا وذوقًا ووجدًا يخالف الآخر، أو يَدَّعي عقلاً ونظرًا واستدلالاً يخالف الآخر، فكلٌّ لكلٍّ مناقض، وكلٌّ لكلٍّ معارض، فإنهم ﴿لَفِي قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ ۝٨﴾

= غريب. وحسنه ابن المديني فيما نقله الحافظ في «النكت الظراف ـ مع التحفة»: (٤/ ٢٦١). وللحديث شواهد عن عدد من الصحابة.

(١) انظر كتاب «بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد»، و«الصفدية» كلاهما للمصنف ـ رحمه الله ـ.

(٢) تقدم التعريف به وبكتابه (ص/ ١٤٢).

(٣) لم أجد ترجمته، وقد ذكره المصنف في «الصفدية»: (١/ ٢٣٨).

(٤) الأصل: «أبي» والصواب ما أثبت، وقد سبق التعريف به وبرسالته (ص/ ٦٠)، وسبقت ترجمة البوني (ص/ ٥٩ـ٦٠).

(٥) (٤/ ٨١٨ـ ٨٢٧).

﴿يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ ۝٩﴾ [الذاريات/ ٨ ـ ٩]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ۝٨٢﴾ [النساء/ ٨٢].

وهذا الرجل ذكر ظهور القلم، ثم ظهور الأمر، ثم ظهور العقل، وجمهور هؤلاء يجعلون العقل هو القلم. والكلامُ إذا لم يُبْنَ على أصلٍ علمي قال كلٌّ ما خطر له وتخيله. وهؤلاء كثيرًا ما تخيلوا أشياء لا حقيقة لها يظنونها في الخارج(١)، ويسمي الخيالَ أرضَ الحقيقة، ويعظم أمره. ولعمري إن الخيال الباطل الواسع هو(٢) من إلقاء الشيطان، والوسواس الذي يوسوس في صدور الناس، من الجنة والناس.

ثم إنه انتقل من هذا الترتيب إلى أن جعل العقل أولاً، ثم الروح، ثم القلب، ثم النفس، وهذه أمور في الإنسان لا في الخارج، فجعل هذا مثل هذا، وهو كلامٌ باطل لا يدل عليه شرع ولا عقل، بل يعلم بطلانه بالشرع والعقل.

وقد قدمنا الكلام في ذلك(٣)، وبينا أن ذات الإنسان واحدة، ولكن لها صفات متعددة، فباعتبار كلِّ صفة يسمى باسم. فَأَمَّا أن يكون روح الإنسان أو بدنه أعيانًا قائمة بأنفسها هي أجسام أو جواهر قائمة بأنفسها، إحداها: العقل، والثاني: الروح، والثالث: النفس، فهذا باطلٌ قطعًا.

وأيضًا فقول القائل: «ظهر» يفهم منه في اللغة المعروفة أنه ظهر لغيره فعرفه، أو رآه بعد أن لم يكن كذلك، مع كونه كان موجودًا في

---

(١) بعده في الأصل بياض مقدار كلمة.
(٢) الأصل: «وهو».
(٣) (ص/ ١٢٨ ـ ١٢٩).

نفسه، كما يقال: ظهر الهلالُ وظهرت الشمس ونحو ذلك.

وهؤلاء قد يريدون بالظهور نفس الوجود ويقولون عن الموجودات: مظاهر الحق ومَجَالِيْه، وليس مرادهم أنه عُرِف بها ودلَّت عليه وشهدت له [ق٨٦] بل مرادهم أنه انكشف موجودًا فيها، وهو لم يزل فيها عندهم، لكنه ظهر للسالك ما لم يكن ظاهرًا له.

وكانوا أخذوا عن مشكاة صاحب «الأنوار»[(١)] لما سمى الحقَّ نورًا بما يناسب هذا، وتبعه عليه ابن رشد الحفيد، فاختار له من الأسماء اسم النور، والنور يقال فيه: أشرق وظهر ونحو ذلك.

فيقال: إن أُريد بظهور الحق في هذه الأمور نفس وجود ذاته فيها، فهذا صريح الحلول والاتحاد. وإن أُريد به أنه عُرِف وعُلِم، فكلُّ ما في الوجود من شواهد الحقِّ وأعلامه ودلائله وآياته، وهذا حكمٌ يَعُمُّ المخلوقات، ويتناول جميع المصنوعات، سواء سُمِّيت مُحْدَثات أو ممكنات، أو غير ذلك.

فكل ما سوى الله فقير إليه من كل وجه، محتاج إليه حاجةً مطلقة عامة، فلا وجود لذاته ولا شيء من أحواله وأوصافه إلا بالله، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن. فوجود كل منها مستلزمٌ لوجود الحقِّ، وكلُّ ملزومٍ فهو دليلٌ على اللازم. كما أن كل دليل فهو ملزومٌ لمدلوله.

وكون هذه الموجودات محتاجةً إلى الله، ودليلاً عليه، أمر ذاتيٌّ لها لازم، لا يمكن أن تكون إلا كذلك، فكما أن الخالق غنيٌّ بذاته عن كل

---

(١) هو الغزالي.

شيء يمتنع لذاته أن يكون فقيرًا بوجهٍ من الوجوه، فما سواه فقير لذاته يمتنع أن يكون غنيًّا عن الله بوجهٍ من الوجوه، فلا حول ولا قوة إلا بالله.

والموجود إما قديم وإما محدث، والمحدَث لا يكون محدَثًا إلا بقديم.

وكذلك الموجود إما واجب لنفسه وإما ممكن، والممكن لا يكون موجودًا إلا بواجب لنفسه.

وكذلك الموجود إما مخلوق وإما غير مخلوق، والمخلوق لا بدَّ له من خالق غير مخلوق، فلا بدَّ من الموجود الذي ليس بمخلوق.

وكذلك الموجود إما غني وإما فقير، والفقير لا يوجد إلا بالغني، فلا بدَّ من الغَنِيّ على كل حال وتقدير.

وهذا لأن تقدير مخلوقات أو مُحْدَثات أو فُقراء أو ممكنات ليس فيها خالق قديم غني واجب بنفسه = أفسد من تقدير مُحْدَث بلا مُحْدِث، ومخلوق بلا خالق، وفقير بلا غني، وممكن موجود بغيره بلا واجب موجود بنفسه. فإنه كلما كثرت المحدَثات والممكنات والمخلوقات كان افتقارها إلى المحْدِث الواجب الخالق أعظم من افتقار الواحد، فإذا لم يكن فيها موجود بنفسه لم يكن فيها موجود، فتكون كلها معدومات، وكثرة المعدومات التي ليس موجود فيها بنفسه يوجب كثرة حاجتها إلى الموجد[1].

[ق٨٧] وهذا مع أنه من الضروريات المتفق عليها بين العقلاء فهو

---

(١) كذا في الأصل.

مبسوط في غير هذا الموضع[1].

ولهذا اتفق العقلاء على امتناع التسلسل والدور في المؤثِّر، سواء سُمِّي فاعلاً أو خالقًا أو موجبًا أو علة أو غير ذلك. ولكن تنازعوا في التسلسل في الآثار كما بسطناه في موضعه[2].

والدور نوعان: فالدَّور القَبْلي كالدور في المؤثرات والعلل والفاعل، متفقٌ بين العقلاء على امتناعه.

وأما الدور المعيّ الاقتراني: وهو أنه لا يوجد هذا إلا مع هذا، فهذا ليس ممتنعًا لذاته، بل ممكن في الجملة، كمَعْلولي العلة كالأبوّة مع البُنوّة، وكذلك إذا كانا غنيين عن الفاعل، كصفات الرب الأزلية مع ذاته المقدسة، فإنه لا يوجد شيء من ذلك إلا مع الآخر، وهو سبحانه بصفاته الأزلية غني عن الفاعل والمؤثر، وهذا كله مبسوط في موضعه[3].

والمقصود أن كون المخلوقات آيات للرب تبارك وتعالى ودلائل وشواهد ومظاهر، بمعنى أنها تدلُّ وتعرِّف وتشهد بما شهد به القرآن، واتفق عليه أهل الإيمان، وعُلِمَ ثبوته بالبُرهان.

بل آياته المخلوقة دلت على صِدْق آياته المتلوّة، كما قال تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ [فصلت/

---

(١) انظر «الرد على المنطقيين»، و«الصفدية» كلاهما للمصنف.

(٢) انظر «الفتاوى»: (٨/ ١٥٢)، و«درء التعارض»: (١/ ٣٢١).

(٣) انظر «الرد على المنطقيين»: (ص٢٥٧)، و«الصفدية»: (١/ ١٢)، و«بغية المرتاد»: (ص/ ٤٢٨) وغيرها.

٥٣] حتى يتبين لهم أن القرآن حَقٌّ، فالضمير عائد على ما تقدم وهو الذي قيل فيه: إن كان من عند الله ثم كفرتم به، ولهذا قال: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۝٥٣﴾ [فصلت/ ٥٣] أي: شهادته بما أنزله من القرآن كافية، وهو مع هذا أظهر للعيان في الأنفس والآفاق ما بَيَّن أن القرآن حق، فيتفق السماع والعيان، وبرهان القرآن والغيب، وبُرهان الحق والشهادة، ويتفق علمه و علم الله الذي أنزله على الرسول، وعالمه الذي تستدل به العقول، ويتصادق العقل والشرع والرأي والسمع.

وأما كون ذاته ـ سبحانه ـ نفسها تحل في مخلوقاته، فهذا هو الباطل، سواء سُمِّي ذلك ظهورًا وتجلِّيًا أو لم يُسَمَّ، فكثيرًا ما يتكلم فيه أهل الضلال بالألفاظ التي فيها إجمال، إمَّا ضلالاً وإما إضلالاً، وقد يتكلم بالمجمل من لا يَضِل ولا يُضِل، لكن مع ما يبين[1] به المراد، فالذين في قلوبهم زيغٌ يتبعون المتشابه ويَدَعُون المُحْكم، كفعل النصارى وأمثالهم من أهل الضلال الذين نزل بسببهم ما أنزل الله في كتابه في آل عمران[2].

* * *

---

(١) الأصل: «بين».

(٢) وهو قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝٧﴾ [آل عمران/ ٧].

[ق٨٨] فصل

ورد عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «لا تظُنَّنَّ بكلمةٍ خرجت من مسلمٍ شرًّا وأنت تجدُ لها في الخير مَحْملاً»[١].

وقال: «احمل أمر أخيك على أحسنه حتى يجيئك ما يغلبك منه»[٢]، وقد قال الله: ﴿ٱجْتَنِبُوا۟ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [الحجرات/ ١٢].

ونحن لا نحمل كلامَ رجلٍ على ما لا يسوغ إذا وجدنا له مساغًا، ولولا ما أوجبه الله نصيحةً للخلق[٣] ببيان الحق لمَا كان إلى بيان كلام هذا وأمثاله حاجة، ولكنْ كثيرٌ من الناس يأخذون الكلام الذي لا يعلمون ما اشتمل عليه من الباطل، فيقتدون بما فيه اعتقادًا وعملاً، ويَدْعُون الناسَ إلى ذلك.

وقد يرى بعض المؤمنين ما في ذلك من الخطأ والضلال لكن يهاب ردَّه، إما خوفًا أن يكون حقًّا لا يجوز رَدُّه، وإما عجزًا عن الحجة والبيان، وإما خوفًا من المنتصرين له، فيجب نصح المسترشد، ومعونة المستنجد، ووعظ المتهوِّر والمتلدِّد[٤]، وبيان الصراط المستقيم، صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء

---

(١) أخرجه المحاملي في «الأمالي» رقم (٤٤٧)، وأبو الشيخ في «التوبيخ والتنبيه» رقم (١٥١).

(٢) أخرجه الرافعي في «التدوين»: (١/ ٢١٧)، وابن عساكر في «تاريخه»: (٤٤/ ٣٦٠).

(٣) الأصل: «الخلق».

(٤) المتلدد هو: المتوقف المتحيِّر الذي يلتفت يمينًا وشمالاً، واستعمل المصنف

والصالحين.

فلهذا وغيره نذكر ما تحتمله الكلمة من المعاني، لاحتمال أن يكون قصد بها صاحبُها حقًّا، ما لم يتبين مرادُه، فإذا تبين مراده لم يكن بنا حاجة إلى توجيه[1] الاحتمالات.

فقد يقال: هذا الشيخ لم يقصد بكلامه الحلول والاتحاد لا مطلقًا ولا معينًا، وإنما تكلم في المقام الذي يسمونه: مقامَ الفناء والاصطلام، وهو أن يغيب السالك بمعروفه عن معرفته، وبمذكوره عن ذكره، وبمعبوده عن عبادته، وبموجوده عن وجوده. كما يقال: إن شخصًا كان يحب آخر، فألقى المحبوبُ نفسَه في اليمِّ، فألقى المُحِبُّ نفسه، فقال: أنا وقعتُ فما أوقعك؟ فقال: غبتُ بكَ عني فظننت أنّكَ أنّي[2].

وهذه الحال تعرض لطائفة من أهل سلوك طريق الله وعبادته ومحبته، وتعرض ـ أيضًا ـ لمن يحب غير الله، فيغلب ذكر المحبوب على القلب، حتى لا يخطر للمحب تلك الساعة لا نفسه ولا غيره، ثم لقوة استيلاء ذلك على قلبه، واستتباع قلبه لحواسه، يخيل إليه أنما يسمع هو كلام ذلك المحبوب الذي في قلبه، وما يراه هو هو، وقد يظن أن الذي في قلبه هو في الخارج، وليس ذلك إلا في قلبه.

وما يُذكر عن بعض[3] النُّساك والزهاد أنهم يقولون: إنهم يرون الله

---

(١) الأصل: «توجه».

(٢) سبقت هذه الحكاية (ص/١٠٣) وقد ذكرها المصنف في مواضع.

(٣) «عن بعض» غير واضحة في الأصل، ولعلها ما أثبت.

بأعينهم في الدنيا = هو من هذا الباب . . .[1] [ق٨٩] . . . ولهم صدق في العبادة والزهد[2].

وكثير من الشيوخ والمتكلمين في المعرفة، ومنازل السائرين، وحقائق التوحيد = يظنون أن هذا المقام ـ مقام الفناء ـ هو غاية السالكين، وهو منتهى الواصلين.

وكذلك المتفلسفة الذين تكلموا في مقامات العارفين، كابن سينا في «الإشارات»، وأبي بكر بن الطفيل صاحب «رسالة حي بن يقظان»، وغيرها[3]، عندهم أن هذا هو غاية العارفين.

وهؤلاء المتفلسفة أمرهم على أصلين فاسدين:

أحدهما: أن كمال الإنسان ونهايته هو مجرد أن يعلم الوجود على ما هو عليه، وجعلوا جنس الأخلاق والعبادات والأعمال ونحو ذلك، إنما يُطْلَب لكونه وسيلة إلى المعرفة فقط، فهي تُقْصَد قصد الوسائل فقط، كما تُركب الإبل وتُقطع المسافة لأجل الحج، ولهذا استخفَّ هؤلاء بجنس المحبة والإرادة والعبادة والعمل، لكون ذلك عندهم إنما مقصوده[4] تهذيب النفس وإعدادها لحصول ما هو عندهم العلم.

---

(١) مقدار أربع كلمات (آخر ق٨٨ ـ وأول ق٨٩) ليست واضحة في الأصل، وأثبتها في ط هكذا: «حتى وإن كانوا من الزهاد» والظاهر بعد هذه القراءة.

(٢) انظر «الفتاوى ـ التوسل والوسيلة»: (١/ ١٧٢)، (٥/ ٤٨٩ ـ ٤٩١ ـ حديث النزول)، (٦/ ٥١٢).

(٣) كذا في الأصل، ولعلها: «وغيرهما»، إلا إن عاد الضمير على رسالة حي بن يقظان، وهو بعيد.

(٤) الأصل: «مقصودها».

والأصل الثاني الفاسد الذي بنوا عليه أمرهم، فإنهم لما رأوا أن مجَرَّد العلم هو الغاية والكمال الذي يحصل للإنسان، لم يكن عندهم علم إلا ما علموه من العلم الذي يسمونه هم: الإلهي، وذلك العلم منتهاه هو العلم بالوجود المطلق الكلي، وهو [ما] يسمونه: العلم الأعلى، والفلسفة الأولى، ويقولون: هو النظر في الوجود ولواحقه، ويقولون: موضوع العلم الأعلى هو الوجود، ومعلومٌ أن مُسمى الوجود المشترك من الموجودات إنما هو في الذهن، وإنما العلم الأعلى هو العلم بالله، والله هو الأعلى على كل شيء من كلِّ وجهٍ، كما قال سبحانه: ﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ ٱلۡأَعۡلَى ۝١﴾ [الأعلى/ ١]، فالعلم به أعلى العلوم، وإرادة وجهه أفضل الإرادات، ومحبته أفضل المحبات.

وهؤلاء يتكلمون في الوجود المطلق، وانقسامه إلى واجب وممكن، وعلة ومعلول، وانقسام العلة إلى العلل الأربعة[1]:

المادة والصورة، وهما عِلَّتا ماهية الشيء في نفسه. **والفاعل والغاية**، وهما عِلتا وجود ذلك.

وانقسامه[2] إلى جوهر وعرض، وانقسام الجوهر إلى خمسة أقسام: العقل، والنفس، والمادة، والصورة، والجسم. وانقسام الأعراض إلى تسعة، وهذه التسعة مع الجوهر هي المسمَّاة بالمقولات[3] العشر عندهم، وهي الأجناس العالية للموجودات.

ثم الأعراض هل هي [ق٩٠] تسعة، أو خمسة، أو ثلاثة؟ في ذلك

---

(١) كذا في الأصل، والجادة: الأربع.

(٢) إي الوجود.

(٣) الأصل: «المنقولات»، والصواب ما أثبت.

نزاع ليس هذا موضعه، وهي: الكم، والكيف، والأين، ومتى، والوضع، والإضافة، والملك، وأن يفعل، وأن ينفعل، وقد جمعها بعضهم في بيتين، فقال[1]:

زيد الطويل الأسود بن مالك　　في داره بالأمس كان يتَّكِي
في يده سيف نَضَاه فانتضى　　فهذه عشرة مقالات[2] سوا

وكلامهم في هذه الأمور بعضه حق وبعضه باطل، ليس هذا موضع تفصيل ذلك.

ولكنَّ المقصود أن غايتهم معرفة وجودٍ مطلق هو الأعلى عندهم، والوجود المطلق لا يكون مطلقًا إلا في الأذهان لا في الأعيان، فهذه العلوم العقلية الإلهية التي يجعلونها غاية كمال الإنسان، وبها ينال كمال السعادة، غاية معلوماتها أمور مطلقة، كُلِّيات لا توجد إلا في الأذهان لا في الأعيان، كالعلم بالعدد المجرَّد عن المعدودات.

ويقولون: العلومُ ثلاثة:

علمٌ مُتعلق بالمادة في الذهن والخارج وهو العلم الطبيعي، وهو الكلام في الجسم وما يلحق ذلك من حده وأنواعه، وأنواع أنواعه، كالكلام في الجسم مطلقًا، ثم الكلام في السماء والعالم، ثم الكلام في الآثار العلوية، ثم الكلام في المولدات من الحيوان والنبات والمعادن

---

(١) ذكر المصنف هذين البيتين في عدد من كتبه، انظر «الرد على المنطقيين» (ص/ ١٣٢، ٣٠٣)، و«الصفدية»: (٢/ ١٨٠، ٢٦٤)، و«الفتاوى»: (٩/ ٢٢، ٢٧٥).

(٢) في جميع المواضع السابقة من كتب المصنف: «مقولات».

وأنواع ذلك، وهو أوسع علومهم.

وعلمٌ متعلق بالمادة[1] في الخارج لا في الذهن، وهو العلم الرياضي، كعِلْم العدد والمقدار، ومنه علم الهندسة.

وعلمٌ لا يتعلق بالمادة لا في الذهن ولا في غيره، وهو علم ما بعد الطبيعة باعتبار العالِمين، وهو علم ما قبلها باعتبار الموجود المعين، وسماه متأخروهم الذين دخلوا في ملة الإسلام: العلم الإلهي.

وهذا العلم إذا حُقّق[2] عليهم لم يكن معلومه إلا أمور مطلقة تقوم في الأذهان لا حقيقة له في الخارج، فإن الوجود المطلق وأنواعه وأنواع أنواعه، هذا كله أمور مطلقة كلية لا توجد في الخارج، وإنما توجد مطلقة في الذهن.

وأما العلم بواجب الوجود؛ فهو عندهم جزء من هذا العلم، مع أن واجب الوجود الذي يصفونه لا وجود له في الخارج، بل وجوده في الخارج ممتنع كما قد بُسِطَ في موضعه.

والعقول العشرة التي يثبتونها إذا حُقِّق الأمر فيها لم يكن لها ـ أيضًا ـ وجود إلا في الأذهان لا في الأعيان، [ق٩١] بل يسمونها: مجرداتَ، هي عند التحقيق ما يُجَرِّده العقل من المعقولات الكلية التي انتزعها من المحسوسات. والمعقولات الكلية المنتزعة من المحسوسات هي أمور

(١) «متعلق بالمادة» غير واضحة بالأصل، وهي ما أثبت بدليل ما قبلها وما بعدها، وانظر «الجواب الصحيح»: (٣/ ٢٩٠) للمصنف.

(٢) الأصل: «خفي»، والظاهر ما أثبت أو نحوه وبه يصحّ المعنى. ومثله ما سيأتي ص/ ١٩٦ في قوله: «وإذا حقق الأمر على القوم...».

ثابتة في الذهن، وهي أمور كلية، سواء كانت شيئًا مفردًا أو كانت قضية مركَّبة من موضوع ومحمول.

وإذا حُقِّق الأمرُ على القوم فلا يثبتون موجودًا في الخارج إلا الفلك وما حواه، وما يثبتونه من العقليات غير ذلك، فلا وجود لها في الحقيقة إلا في الذهن، وهذه جملة مختصرة مبسوطة في غير الموضع نَبَّهنا عليها هنا لارتباط الكلام بها[1].

والذين تصوَّفوا وتألَّهوا وسلكوا مسلك التحقيق والعرفان على طريقة هؤلاء كان منتهاهم إثبات هذا الموجود[2] المشهود، وهو الفلك وما حواه، وهذا غاية ابن سبعين وابن عربي والتلمساني وأمثالهم.

وهو حقيقة قول فرعون، لكنَّ هؤلاء سموا هذا: الله، وظنوا أنه الله، وفرعون كان أحذق منهم وأخبر، فعَلِمَ أنه ليس هو الله، وكان يثبت صانع العالم، لكنْ جَحَده ظلمًا وعلوًّا، لهذا لمَّا قال لموسى: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [الشعراء/ ٢٣] قاله على طريق استفهام الإنكار، يقول: هذا الذي تقول إنه أرسلك، ما هو؟ عَرِّفنا به؟ فأجابه موسى جوابَ من يعرف أنه يعرفه، ويظهر إنكاره، ويقول: هو أعْرَف من أن يُعَرَّف، وأبْيَنُ من أن يحتاج إلى إظهار، وهو معروف عندك.

كما لو جاء رجل برسالة من عند عمر بن الخطاب إلى بعض أعراب المدينة، فقال ذلك الأعرابي: ما هو هذا عمر؟ فقال له الرسول: هو أمير

---

(١) انظر «درء تعارض العقل والنقل»: (٥/ ١٦٨ وما بعدها)، (٦/ ٣٦ وما بعدها)، و«الفتاوى ـ مختصر الرد على منطق اليونان»: (٩/ ١٣٩).

(٢) كذا في الأصل، ولعلها: «الوجود».

المؤمنين عمر بن الخطاب الذي ولَّى عليكم فلانًا، وفعل بكم كذا وكذا، وذلك الأعرابيُّ يعلم ذلك لكن تجاهل. فهذه كانت حال فرعون مع موسى.

وأما من يقول: إنه سأله طالبًا لتعريفه الحقيقة بالجنس والفصل، وأنَّ موسى عَدَل عن ذلك إلى التعريف بالأفعال، فهذا كلامُ طائفةٍ من المتأخرين الغالطين، فإنّ فرعون كان منكرًا لوجوده، وهو القائل: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي﴾ [القصص/ ٣٨] وقال: ﴿لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ﴾ [الشعراء/ ٢٩] والطالبُ لتعريف الحقيقة يكون مُقِرًّا بالوجود، على أن الجواب بذكر الماهية المركَّبة من الجنس والفصل قد تكلَّمنا عليها في غير هذا الموضع، وبيَّنا بعضَ ما وقع فيه من غلط المنطقيين[1].

فهؤلاء المتفلسفة ضلالهم في كمال النفس وسعادتها مركَّبٌ من أصلين: ظَنُّهم أن الكمال هو [ق٩٢] مجرَّد العلم، وظنهم أن ذلك العلم هو ما عندهم من العلم الإلهي الذي ليس فيه علم بالإله، بل هو من أعظم الجهل بالإله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر.

ولهذا كان منتهى الفلاسفة الإلهيين هو بداية الداخلين في الملل دخولاً حقيقيًّا من اليهود والنصارى فضلاً عن المسلمين، لكن تسلطوا على كثير من المنتسبين إلى الملل، لما فَرَّطوا فيه من معرفة ما جاءت به الرسل من العلم الإلهي الذي هو أشرف العلوم.

---

(١) انظر «الرد على المنطقيين»، و«الصفدية»: (١/ ٢٤٢)، و«درء التعارض»: (٣/ ٣٢١ وما بعدها)، و«الفتاوى»: (٢/ ٢٦٩)، (٩/ ٥٥).

فطائفة من الناس توافقهم على الأصل الأول دون الثاني، وهو من يظنُّ أن كمال النفس وغايته هو مجرد العلم، لكن يعلم أنهم مُخَلِّطون في العلم الإلهي، فيطلب هو علم ذلك من الجهة التي نفوها[1]. وهذا حال كثير من الناس. وفي كلام أبي حامد أحيانًا إشارة إلى ذلك، هو قريب من مذهب جَهْم بن صفوان ومن وافقه، كالصالحي[2]، والأشعري ـ في أحد قوليه ـ الذي يجعل الإيمان مجرد العلم بالله.

لكنْ جهمٌ وأتباعه خير من هؤلاء من جهتين[3]: من جهة أن ما عندهم من العلم بالله أكثر وأصح مما عند هؤلاء، ومن جهة أن الأعمال عندهم لها ثواب وعقاب، ومن جهة أن لهم من المعرفة بكتاب الله وملائكته ورسوله وغير ذلك من معارف من جنسه[4] ما ليس لهؤلاء. وإذا كان جَهْمٌ خيرًا من هؤلاء من جهات كثيرة، وقد عرف كلام السلف والأئمة في جهم فكيف يكون هؤلاء عند سلف الأمة وأئمتها؟! ولهذا يوافقون جهمًا على نفي الصفات، وهم وجهمٌ في ذلك أشد من

---

(١) غير بينة في الأصل، وهكذا قرأتها.

(٢) قال الشهرستاني في «الملل والنحل»: (١/ ١٤٢): «الصالحية: أصحاب صالح بن عمر الصالحي. والصالحيُّ، ومحمد بن شبيب، وأبو شمر، وغيلان: كلهم جمعوا بين القدر والإرجاء.. فأما الصالحي فقال: الإيمان هو المعرفة بالله تعالى على الإطلاق، وهو أن للعالم صانعًا فقط، والكفر هو الجهل به على الإطلاق...»اهـ.
وقد نقل أبو الحسن الأشعري في «مقالات الإسلاميين» كثيرًا من آراء أبي الحسين الصالحي في العقيدة وعده من فِرَق المرجئة، وعنه المصنف في «الفتاوى ـ الإيمان»: (٧/ ٥٠٩، ٥٤٤) لكن في الموضع الثاني (أبو عبدالله). وانظر «الوافي بالوفيات»: (١٦/ ٢٦٧).

(٣) ذكر المؤلف ثلاث جهات.

(٤) «من جنسه» غير واضحة وهكذا استظهرتها.

المعتزلة، وهم يميلون إلى الجبر والإرجاء كمذهب جهم، فهم بالجهمية أشبه منهم بالمعتزلة، وإن كانت الجهمية خيرًا منهم من وجوه كثيرة.

وما يذكرونه من سعادة النفوس بعد الموت والطريق إلى ذلك = فيه من الجهل والضلال ما الله به عليم! ومن خبَرَ كلام أئمتهم كابن سينا عَلِم أنهم يعلمون من أنفسهم أنه ليس عندهم بذلك علم، وإنما يتكلمون فيما لا علم لهم به، كما تَمثَّل به الشهرستاني[1]، بقول القائل:

فدَعْ عنك الكتابةَ لستَ منها ... ولو سَوَّدت وجهَك بالمِداد[2]

وأبو محمد بن حزم مع تعظيمه للفلاسفة، ولعلومهم، وتصنيفه في المنطق وغيره، وتعظيمه للمنطق، وأن كلامهم[3] وكلام المعتزلة والجهمية عنده حتى نفى [ق٩٣] الصفات، وأراد أن يجمع بين ذلك وبين ما جاءت به الرسل، فقال ما لا حقيقة له ولا يعقل، وأثبت ألفاظًا لا معنى لها، وقال: وقف العلم عند معرفة الصفات، وكان هذا من تَحَمْيرهم وتَحَمْير الجهمية فيه = اعترف مع ذلك بأنه ليس عندهم علم بما يُنجي ويُسْعِد بعد الموت، فقال بعد تعديد علومهم؛ من المنطق والطبيعي والرياضي، وذِكر ما جاءت به النبوة: قال: «والوجه الثالث من منفعة...[4] ما جاءت به النبوة هو التقديم بنجاة

---

(١) في كتابه «الملل والنحل»: (٣/ ٥٩٥). والعبارة هكذا في الأصل، وكان الأنسب أن تكون: «كما تمثَّل الشهرستاني بقول القائل».

(٢) هذا البيت مع آخر نسبه ابنُ عبد ربه في «العقد»: (٤/ ١٧١) إلى بعض الشعراء في صالح بن شيرزاد. وفيه: ولو غرَّقت ثوبك..

(٣) «وأن كلامهم» شبه مطموسة في الأصل، والقراءة تقديرية. وتبقى العبارة قلقلة.

(٤) في الأصل كلمة رسمها: «شبامع»! ولم أتبين معناها، والنص بدونها مستقيم =

النفوس[١] بعد خروجها من هذه الدار من الهلكة التي ليس معها ولا بعدها شيء من الخير، ولا بأقل ولا بأكثر[٢]، فلا سبيلَ إلى معرفة حقيقة مراد الخالق عز وجل منا[٣]، ولا إلى معرفة طريق خلاصنا إلا بالنبوة.

وأما بالعلوم الفلسفية التي قدمنا فلا أصلاً، ومن ادَّعى ذلك فقد ادَّعى الكذب؛ لأنه يقول بذلك بلا برهان ألبتة، وما كان هكذا فهو باطل، ولا يعجز أحد عن الدعوى، وليست دعوى أحد أولى من دعوى غيره بلا برهان.

ثم البرهان قائم على بطلان هذه الدعوى؛ لأن الفلاسفة الذين يستند إليهم هذا المدَّعي مختلفون في أديانهم كاختلاف غيرهم سواء سواء، فوجب طلب الحقيقة من ذلك عند من قام البرهانُ[٤] على أنه إنما يخبر عن خالق العالم ومدبره عز وجل.

قال: وهذا مكانٌ يُلزم العالمَ[٥] الناصح لنفسه أن لا يجعل كدَّه ولا سعيه[٦] ولا اجتهاده إلا في الوقوف على حقيقته، وإلا فهو موبقٌ لنفسه، وأن لا يشتغل عن ذلك بعلمٍ يقلّ نفعه. ومن فَعَل ذلك فهو ضعيف العقل، فاسد التمييز، سيىء الاختيار، مستحقُّ الذم، جانٍ على نفسه

= وموافق لما في رسالة ابن حزم «التوقيف على شارع النجاة ـ رسائل ابن حزم»: (٣/ ١٣٤).

(١) في «التوقيف»: «لنجاة النفس».

(٢) في «التوقيف»: «لا ما قل ولا ما كثر».

(٣) في «التوقيف»: «منها».

(٤) «الأصل»: «بالبرهان».

(٥) «التوقيف»: «العاقل».

(٦) ليست في «التوقيف».

أعظم الجنايات»[1].

قلت: وضلالهم نشأ من جهتين: من جهة كونهم لا يعقلون ولا يسمعون، كما قال تعالى في أهل النار: ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ۝٨ قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ ۝٩ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ۝١٠﴾ [الملك/ ٨ ـ ١٠].

فإنَّ ما دخلوا فيه من العقليات في الإلهيات فيه ضلالٌ عظيم مخالف لصريح العقل.

وأما السمعيات فقد عُلِمَ إعراضهم عنها مع جهلهم، وهم يدَّعون النجاة. والسعادةُ بعد الموت تُحَصَّل بما عندهم من العلوم والأعمال؛ من الأخلاق وسياسة المنزل والبدن[2] [ق٩٤] وهذا باطل قطعًا، فإنه قد ثبت باليقين الذي لا يحتمل النقض: أن من لم يؤمن بالرسول فلا نجاة له ولا سعادة، ولو حَصَّل جميعَ علومهم، واتصف بما يأمرون به من الأخلاق والتدبير والسياسة، حتى لو قُدِّر أن ما عَلَّقوا به النجاةَ والسعادةَ من العلوم والأخلاق بوحي من الله، كما كان ذلك معلقًا بما جاء به موسى وعيسى والنبيون = لكان بعضُ ذلك منسوخًا بما بعث الله به محمدًا ﷺ، فكيف وليس الأمر كذلك؟!

(١) كلام ابن حزم من رسالة «التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق ـ ضمن رسائل ابن حزم»: (٣/ ١٣٤ ـ ١٣٥).
(٢) هكذا استظهرتها بدليل ما سيأتي في الصفحة الآتية، وأثبتها في ط: «الملذات»!.

ولهذا كان من لم يعتصم بالملل منهم شرًّا من اليهود والنصارى، وقد قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ ﴾ [البقرة/ ٦٢]، فقد بيّن سبحانه وتعالى أن الموجب للنجاة والسعادة في الدار الآخرة هو الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح، وهؤلاء مقصِّرون غاية التقصير فيما عندهم من الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح، ولو قُدِّر أن الذي عندهم كافٍ في السعادة إذا كانوا صابئين فاليهود والنصارى خير منهم.

ثم من لم يؤمن بما جاء به محمد ﷺ من اليهود والنصارى فهو كافر شقيٌّ مُعَذَّب في الآخرة، فكيف إذا كان من الصابئين الحنفاء؟! فكيف إذا كان من هؤلاء الفلاسفة الذين هم من الصابئة المشركين، وقد بيّن الله سبحانه أن الدين عند الله الإسلام، وأنه لا يقبل دينًا غيره، ولهذا كان الإسلام دين جميع النبيين.

وأصل دين الإسلام: أن يُعْبَد الله وحده لا شريك له[(١)]. وهؤلاء الفلاسفة لا يوجبون عبادة الله، ولا يحرِّمون عبادة ما سواه، فهم خارجون عن الإسلام العام، الذي لا يَسْعَد أحدٌ إلا به، ولا يقبل الله دينًا سواه.

فهذا أصلٌ يجب معرفته، وأنه في كل زمان ومكان إنما تَحْصُل السعادة بعد الموت بالإيمان والإسلام، لكن شرع بعض الشرائع تحت

---

(١) وأن لا يُعْبَد إلا بما شرع، كما سبق للمصنف هنا (ص/ ٧٠، ١٠٤، ١٧٩)، وفي غير موضع من كتبه.

شرائع الأنبياء[1].

وأما حصول السعادة بمجرد ما يدَّعيه هؤلاء من العلم، أو العلم والأخلاق، فهذا باطلٌ معلوم الفساد، مع أنه ليس لهم عليه دليل صحيح.

ولمَّا كان أصل هؤلاء: أن العبادات والأخلاق إنما هي وسائل إلى مجرد العلم، كان المصنفون على طريقهم في الفلسفة كابن سينا والرازي في «المباحث المشرقية»[2] وغيرها، يجعلون الكلام في الأخلاق والسياسات المنزلية والبدنية تنتظمُ الكلامَ في الشرائع الإلهية التي جاءت بها الأنبياء، كمباني الإسلام الخمس من الصلاة والزكاة والصيام والحج، فيجعلون هذه وأمثالها تتعلق [ق٩٥] بعلوم الأخلاق والسياسات.

ومقصود ذلك إما سياسة الأخلاق وإما سياسة العالم للعدل في الدنيا ودفع ظلم بعضهم عن بعض، لا لأن ذلك يوجب السعادة في الآخرة، ولا جزء من الموجب للسعادة، ولا هو بنفسه كمالٌ للنفس، بل هو متعة[3] للنفس، ووسيلة لها إلى كمالها.

ولهذا في كلام أبي حامد صاحب «الإحياء» ما يميل إلى هذا، كجعله منفعة علم الفقه في الدنيا فقط، وكما يذكره من أن مقصود علوم المعاملات تصفية النفس فيحصل لها علم المكاشفة[4].

---

(١) كذا العبارة في الأصل.
(٢) انظر (١ / ٥١٠ ـ ٥١١).
(٣) الأصل «معه»، وتحتمل «منفعة» كما سيأتي بعد سطرين.
(٤) انظر «إحياء علوم الدين»: (١/ ٢٨، ٣١ ـ ٣٥).

وتقسيم الأمر إلى ملك وملكوت وجبروت ـ وهي معاني الفلاسفة، وعُبِّر عنها بعبارات إسلامية ـ لم يقصد بها الرسول ما يقصده هؤلاء، فإن هؤلاء يعنون بالمُلك: الأجسام، وبالملكوت والجبروت: النفوس والعقول. والنبيُّ ﷺ قال في ركوعه وسجوده: «**سبحان ذي الجبروت والملكوت والكبرياء والعَظَمة**»[1] لم يُرد هذا....[2] وكذلك قوله تعالى: ﴿فَسُبْحَـٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [يس/ ٨٣] وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام/ ٧٥] لم يُرِد هذا...[3].

ولهذا يفرقون، فطائفة منهم تقول: من حصل له العلم الذي هو عندهم الغاية لم يجب عليه ما يجب على الناس من الصلوات وغيرها، بل قد يُباح له ما لا يُباح لغيره من الفواحش والمظالم، ومن هنا دخلت القرامطة الباطنية، وصاروا يسقطون عن خواصهم واجبات الإسلام، ويبيحون لهم ما حَرَّمه الله ورسوله. وكانوا في ذلك أسوأ حالاً من أهل الكتاب الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله، ولا يدينون دينَ الحقِّ من الذين أوتوا الكتاب، ومن هنا دخل كثير من الفلاسفة.

والمتكلمون والصوفية لا يرضون مذهب القرامطة الباطنية، بل

---

(١) تقدم تخريجه (ص/ ٤٢).

(٢) بياض في الأصل بمقدار سطر.

(٣) بياض في الأصل بمقدار كلمتين، وعلق الناسخ في الهامش على موضعي البياض بقوله: «كذا وُجِد في أصله». أقول: وقد سبق هذا البحث في هذا الكتاب (ص/ ٣٧، ٤٢، ١٤١).

منهم من يقول: إذا بلغ الإنسان الغاية في العلم أو المعرفة سقطت عنه الواجبات، وقد يتأول بعضُهم قولَه تعالى: ﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ۝٩٩﴾ [الحجر/ ٩٩]، وقد تقدم الكلامُ على هذه الآية[١].

والمقصود هنا التنبيه على أصول أقوال الناس، ومنشأ ضلال الضالين، ليُعْرَف ذلك فيُزْهَد فيه، ويُرْغَب في الصراط المستقيم، صراطِ الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين.

فأما الأصل. . .[٢] فليُعْلَم أنه كما أن العلم بالله مقصود، فمحبة الله ـ أيضًا ـ مقصودة، فلا يكفي النفس مجرد أن تعرف الله دون أن تحبه وتعبده، وهذا أصل ملة إبراهيم الخليل إمام الحنفاء الذي اتخذه الله خليلاً. وقد ثبت في «الصحيح»[٣] عن النبي ﷺ [ق٩٦]: «**إنَّ الله اتخذني خليلاً كما اتخذ إبراهيم خليلاً**»، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات/ ٥٦] والعبادةُ تتضمَّن كمالَ المحبة له، وكمال الذل له.

فلو قُدِّر أن الإنسان عَلِم كلَّ عِلْم، ولم يكن مُحِبًّا لله عابدًا له، كان شقيًّا معذَّبًا، ولم يكن سعيدًا في الآخرة، ولا ناجيًا من عذاب الله.

والله تعالى أرسل جميع الرسل يدعون إلى عبادة الله وحده لا شريك له، وعبادته تتضمن محبته وتعظيمه ومعرفته.

---

(١) (ص/ ٥١).

(٢) هنا كلمة لم تتبين، ويحتمل أن تكون «الأعظم».

(٣) قطعة من حديث أخرجه مسلم رقم (٥٣٢) من حديث جندب بن عبدالله البجلي ـ رضي الله عنه ـ.

وقد أنكرت الجهمية والمعتزلة والكُلَّابية وغيرهم، ومن اتبع هؤلاء من الفقهاء محبةَ ذاتِ الله، وقالوا: إنَّ ذات الرب لا تُحَب، وإن ما ورد به الشرع من محبته فالمراد به محبَّة طاعته، ومحبة الربِّ للعباد معناها إثابته. أو إرادة إثابته.

وعلى هذا القول قُتِلَ الجعدُ بن درهم حين ضَحَّى به خالد بن عبدالله القَسْري، والقصة مشهورة[1] ...[2] والعلة هو إنكار المحبة والكلام...[3] ضلَّ من ضلَّ من طوائف أهل البدع والكلام.

ومن أنكر أن الله يُحِبُّهُ عبادُه، ويُحِبُّ عبادَه، فقد أنكر أصل ملة إبراهيم، وهذا قد وقع فيه طوائف من المشهورين بالعلم في كتب أصول الدين وغيرها، وأضافوا فيه من الأصول الفاسدة التي تلقوها عن الجهمية.

وهؤلاء الملاحدة من المتفلسفة وغيرهم موافقون لأعداء إبراهيم وموسى، كفرعون ونمروذ، الذين لم يتبعوا الرسل فيما أمروهم به من عبادة الله وحده لا شريك له.

وهذا هو دين الإسلام الذي لم يبعث الله نبيًّا إلا به، فهو الدين الذي لا يقبل الله ممن ابتغى دينًا غيره، ولا أن يُعْبَد الله ويُعْبَد[4] غيره، فمن

---

(١) أخرج القصة البخاري في «خلق أفعال العباد» رقم (٣) وفي ثبوتها بحث انظر «قصص لا تثبت»: (٣/ ٢٥١ ـ ٢٥٦) لمشهور سلمان، وناقشه محمد التميمي في بحث مستقل طبع مع «مقالة الجعد بن درهم».

(٢) هنا مقدار ثلاث كلمات غير واضحة.

(٣) كلمتان لم تظهرا.

(٤) الأصل: «ولا يعبد» والصواب ما أثبت بدليل ما بعده، والمعنى: ولا يقبل من =

عَبَدَاللَّهَ وغيرَه فهو مشرك، والله لا يغفرُ أن يُشْرَكَ به، ومن استكبر عن عبادته فقد قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسۡتَكۡبِرُونَ عَنۡ عِبَادَتِي سَيَدۡخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴿٦٠﴾﴾ [غافر/ ٦٠]، ولهذا نجد هؤلاء الذين يستكبرون عن عبادة الله يُبتلون بمن يُذِلُّهم حتى يستعبدهم من الملوك ونحوهم، فهم يستكبرون عن عبادة الله ويعبدون ما سواه!!.

وكثير من المنتسبين إلى العلم يُبتلى بالكِبْر كما يُبتلى كثيرٌ من أهل العبادة بالشرك، ولهذا فإن آفة العلم الكِبْر، وآفة العبادة الرياء، وهؤلاء يُحْرَمون حقيقة العلم، كما قال تعالى: ﴿سَأَصۡرِفُ عَنۡ ءَايَٰتِيَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ﴾ [الأعراف/ ١٤٦].

قال أبو قِلابة: منع قلوبَهم فهمَ القرآن[(١)]. ولهذا كان الكِبْر كثيرًا في اليهود وأشباه اليهود، الذين يعلمون الحقَّ ولا يتبعونه، والشرك كثير في النصارى [ق٩٧] وأشباه النصارى، الذين يعملون ويعبدون بغير علم.

والمهتدون[(٢)] هم الذين يعلمون الحق ويعملون به، كما قال تعالى: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧﴾﴾ [الفاتحة/ ٦ ـ ٧].

وقد صحَّ عن النبي ﷺ أنه قال: «**اليهود مغضوبٌ عليهم والنصارى**

= العبد أن يعبدَ الله ويعبد غيره في الوقت نفسه؛ لأن هذا شرك لا يُقبل.

(١) لم أجده عن أبي قلابة، وأخرجه ابن جرير: (١٠/ ٤٤٣)، وابن المنذر وأبو الشيخ ـ كما في «الدر المنثور»: (٣/ ٢٣٤) ـ عن سفيان بن عيينة قال: أنزع عنهم فهم القرآن.

(٢) مطموسة في الأصل. والقراءة تقديرية.

ضالون»[1]، ولا يحصل اتباع الصراط المستقيم إلا بالعلم الواجب والعمل اللذين يُتَّبَع فيهما رسول الله ﷺ.

فلا بدَّ من عِلْم ولا بدَّ من عمل، وأن يكون كلاهما موافقًا لما جاء به الرسول، فيجب العلم والعمل والاعتصام بالكتاب والسنة، ولهذا قال من قال مِنَ السلف: الدين قولٌ وعملٌ وموافقة السنة. ولفظ بعضهم: لا ينفع قولٌ إلا بعمل، ولا ينفع قولٌ وعملٌ إلا بمتابعة السنة[2]، وقد قال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر/ ١٠].

ولهذا كان مذهب الصحابة وجماهير السلف من التابعين لهم بإحسان وعلماء المسلمين أن الإيمان[3] قولٌ وعمل، أي: قول القلب واللسان، وعمل القلب والجوارح.

وأما من صدَّق بقلبه الرسولَ، وعرف أن ما جاء به حقٌّ، مع أنه يبغضه ويستكبر عن عبادة الله وطاعته، كإبليس وفرعون والنمروذ واليهود، فهذا من أعظم الكافرين كفرًا.

وقد كان جهم ومن وافقه [يقولون: إن الإيمان] مجرَّد تصديق القلب أو مجرد معرفة القلب، [و][4] أنَّ كل من يثبت أنه كافر في الباطن، فإنه لا يكون إلا لارتفاع ما بقلبه من التصديق والمعرفة. فعندهم يمتنع أن يبغضَ الرسولَ من عرف وصدَّق بقلبه أنه رسول الله. ومعلومٌ أن هذا مكابرة

---

(١) تقدم تخريجه (ص/ ٣٠ـ٣١).

(٢) انظر بعض هذه الآثار في «الشريعة» رقم (٢٥٧، ٢٥٨) للآجري، و«شرح أصول الاعتقاد»: (١/ ٥٧) للالكائي. وانظر ما سبق (ص/ ٢٨).

(٣) غير واضحة. ولعلها ما أثبت.

(٤) ما بين الأقواس زيادات يستقيم بها السياق.

للحس والعقل والشرع، وهو من جنس أقوال الفلاسفة: إن كمال النفس في مجرد أن تعلم. بل من المعلوم بالضرورة بعد التجربة والامتحان أن الإنسان قد يعرف أن هذا رسول الله، وما في قلبه من محبة الرياسة والحسد له ونحو ذلك، يوجب أن يبغضه ويعاديه أعظم من معاداة من جهل أنه رسول الله. وقد قال تعالى في حق آل فرعون: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل/ ١٤]. وقال تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام/ ٣٣]، وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة/ ١٤٦].

وإبليس لم يكن كفره بتكذيب، فإنه لم يبعث إليه الرسول، بل أمره الله بالسجود فاستكبر عن ذلك، [ق/ ٩٨] فكان كُفْرِهِ مِن[1] ترك الخضوع والعبادة لله لا من باب التكذيب لخبره. وهذه الأمور مبسوطة في غير هذا الموضع، ومعرفتها من أهم الأمور، فإنَّ بها يعرف الإيمان وسعادة الإنسان، وما بعث الله به الرسل.

والمقصود هنا أن هؤلاء كصاحب «الإشارات» ابن سينا وأتباعه، مثل صاحب «رسالة حي بن يقظان» وغيره، لمّا اعتقدوا أن غاية الإنسان هو العلم، وهؤلاء علموا من العلم الإلهي الذي جاء به الرسول ما تميزوا به على سلفهم اليونان، فإن الذي عند أولئك من العلم الإلهي نَزْرٌ قليل مُخبط، فهو لحم جَملٍ غَثٍّ على رأس جَبَلٍ وَعْر، لا سَهْلٌ فيُرتقى ولا سمين فيُنتقى.

وكلام أرسطو صاحب التعاليم في علم ما بعد الطبيعة كلام قليل

---

(١) الأصل: «من كفره» ولعله ما أثبت.

ذَكَره في كتاب «أثولوجيا»[1] ونحوه، وأما كلامهم الكثير في العلم الطبيعي، وهو الكلام في أحوال الأجسام الفلكية والعنصرية والمولدات من النبات والمعادن والحيوان، فلهم في ذلك كلام كثير.

وأما العلم الإلهي؛ فكلامهم فيه مع أنه قليل، ففيه خطأ كثير، وفيه من الجهل البسيط والمركَّب أعظم مما في كلام المبتدعة المنتسبة إلى الملة كالجهمية ونحوهم.

وقد تكلم ابن سينا وأتباعه على مقامات العارفين[2]، وأرادوا أن يجمعوا بين طريقة أهل البحث والنظر وأهل العبادة والتألُّه على أصولهم. تكلم ابن سينا في مقامات العارفين، وكذلك ابن[3] الطفيل صاحب «رسالة حي ابن يقظان»، وأبو عبدالله الرازي يقول: ليس في كتابه أفضل من كلامه في مقامات العارفين، وما ذكره في ذلك فكلامه هو من أدنى كلام أهل المعرفة والتصوف، وقد جعل غايتهم فناء العارف حتى يغيب عن نفسه وغيره.

وهذا قول طائفة من الصوفية جعلوا الفناء هو منتهى سلوك العارفين، وطائفة أخرى يجعلونه من اللوازم في طريق العارفين، وكلُّ ذلك خطأ، بل هذا الفناء أمر يعرض لبعض السالكين، ليس من لوازم الطريق فضلاً عن أن يكون هو منتهى سلوك السالكين. ولهذا لم يقع هذا الفناء للصحابة الذين هم أفضل الخلق بعد الأنبياء، فضلاً أن يقع لرسول الله ﷺ، وذلك أن مضمونه نقص المعرفة وعدم العلم، وليس هذا من

---

(١) تقدم التعريف به (ص/ ١٣٧) وبمؤلفه.

(٢) في كتابه «الإشارات»: (٤/ ٨١٨ ـ ٨٢٧).

(٣) الأصل «أبي»! والصواب ما أثبت، وقد مضت ترجمته والتعريف بكتابه.

صفات الكمال، بل إذا كان العبد يذكر الله ويعرفه معرفةً مفصلة، متناولةً لأسمائه الحسنى وصفاته العلى، وشهد المخلوقات يدبرها الخالق ويُصَرِّفها بمشيئته، كما هو الأمر عليه في نفسه، كان هذا المشهد أكمل [ق٩٩] وأتمّ من مشهد أهل الفناء والاصطلام.

وقد قدَّمنا[١] أن لفظة الفناء تطلق على ثلاثة أمور:

أحدها: أن يفنى العبدُ بعبادته عن عبادة ما سواه، وبحبه عن حبِّ ما سواه، وبطاعته عن طاعة ما سواه، وبرجائه عن رجاء ما سواه، وبخوفه عن خوف ما سواه، فهذا حال أهل التوحيد والإخلاص كالرسل وأتباع الرسل، وهذا هو أصل ملة إبراهيم، وهو تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله.

وهذا الفناء مقرون بالبقاء، فإن نفي إلهيَّةِ ما سوى الله، مقرون بإثبات إلهيته سبحانه وتعالى. وفي هذا الفناء تكلم طائفةٌ من أكابر المشايخ كالشيخ عبدالقادر وغيره، فيأمرون الإنسان أن يفنى عن هواه وعن الالتفات إلى الخلق، بالإخلاص لله، والعمل بما أمر به، ويبينون أن أصول السلوك ثلاثة أمور: فعل المأمور، وترك المحظور، والصبر على المقدور.

والأمر الثاني: من المعاني التي يعبِّرون عنها بلفظ الفناء، هو الفناء عن شهود السِّوى، وهو أن يفنى بمعبوده عن عبادته، وبمعروفه عن معرفته، ويسمَّى الاصطلام والمَحْو، وهذا خيال يعرض لبعض السالكين، وهو حالٌ ناقِص ليس هو الغاية، ولا يعرض للكاملين كنبينا ﷺ، والسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، وهذا كحال[٢] الغَشْي

---

(١) (ص/ ١٠١ ـ ١٠٢).

(٢) هذه الكلمة ليست واضحة، وتحتمل: «كما أن أو كمال».

وذهاب العقل يعرض لبعض السالكين.

والثالث: هو الفناء عن وجود السُّوى، وهو أن يرى الوجود واحدًا، أو وجود الخالق وجود المخلوق، وهذا حال الفرعونية القائلين بوحدة الوجود، كابن سبعين وابن عربي وابن الفارض والقُونوي والتلمساني ونحوهم، وهؤلاء مع إلحادهم وجهلهم وتناقض أقوالهم شرعًا وعقلاً، يجعلون ما هم عليه هو غاية التحقيق والتوحيد والعرفان!!.

وهم مع من قبلهم، ومن هو أقرب إلى الإسلام منهم، ......[1] مع من هو خير منهم كالشيعة والمعتزلة ونحوهم، فإنهم أخذوا ما في مذاهب هؤلاء من البدع الفاسدة كالتجَهُّم، ونفي الصفات، وادعاءِ باطنٍ للكتاب والسُّنَّة يخالف ظاهرهما، وجعلوا ذلك حجَّةً عليهم فيما نازعوهم.

فقالوا للجهمية والمعتزلة: أنتم توافقونا على نفي الصفات، وأن إثباتها يتضمن التشبيه والتجسيم والتركيب، وذلك باطلٌ، فيلزمكم نفي الأسماء [ق١٠٠] أيضًا، فإن الأسماء تتضمن الصفات؛ إذ الحي يتضمن الحياة، والعليم يتضمن العلم، والقادر يتضمن القدرة.

فجعلوا موافقتهم لهم على نفي الصفات حجةً لهم على نفي الأسماء، فإن ما فَرُّوا منه بزعمهم من التشبيه والتركيب ثابت في المسمَّى بالأسماء، كما هو ثابت فيما هو متَّصِف بهذه الصفات.

وأهل السُّنَّة المثبتون للأسماء والصفات يحتجون على المعتزلة

---

(١) بياض بمقدار ثلاث كلمات.

بعكس هذه الطريقة، فإن المعتزلة نفاة الصفات لمَّا قالت لأهل السنة المثبتين للصفات: إن العلم والحياة والقدرة والكلام والإرادة أعراض لا تقوم إلا بجسم، فإنَّا لا نعقل موصوفًا بهذه الصفات إلا جسمًا، فإذا أثبتم الصفات لزم التجسيم.

قال لهم أهل السنة المثبتون: أنتم قد وافقتمونا على أنه حيٌّ عليم قدير، مع أنكم لا تعقلون مُسَمًّى بهذه الأسماء إلا جسمًا، فما كان جوابكم عن الأسماء فهو جوابنا عن الصفات.

وذلك أن كلَّ من نفى شيئًا من الأسماء والصفات التي نطق بها الكتاب والسنة فرارًا من محذور، فإنه يلزمه فيما أثبته نظير ما فرَّ منه فيما نفاهُ، فإذا نفى الغضبَ والمحبةَ وأثبت الإرادةَ والسمعَ والبصر، بناءً على أن الغضب والحبّ الذي يُعْقَل هو ما يتصف به العبد، وذلك ممتنع في حقِّ الله.

قيل له: الإرادة والسمع والبصر الذي يُعْقَل هو ما يتصف به الإنسان، وذلك ممتنع في حقِّ الله تعالى.

فإذا قال: هذه الصفات ثابتة لله على ما يليق به من غير أن تماثل صفاته صفات المخلوقين.

قيل له: وكذلك سائر الصفات هي ثابتةٌ لله على ما يليق به من غير أن تماثل صفات المخلوقين، فهو سبحانه مُتَّصفٌ بصفات الكمال مُنَزَّهٌ عن النقص بكل وجه، ومُنَزَّه عن أن يماثله غيره في شيء من صفاته. والتنزيه [ينبني على هذين الأصلين:

الأول][1]: وهو تنزيهه تعالى عن النقص والعيب بكل وجه، وذلك داخل في معنى اسمه القدوس السلام؛ فإنه مستحق لصفات الكمال، وهي من لوازم ذاته، فكل ما نافى كماله اللازم له وجب نفيه عنه لامتناع اجتماع الضدين، وبهذا تبيَّن أن تنزيهه عن النقائص يُعْلَم بالعقل.

فإن طائفةً من النُّظار كصاحب «الإرشاد»[2] وشيعته قالوا: إنما يُعْلَم نفي النقائص بالسمع، وهو مبسوط في موضعه[3]، فإن الرب تعالى مستحق لصفات الكمال، وهي لازمة له، يمتنع وجوده بدونها، كالحياة والقيومية والعلم والقدرة. والحياةُ والقيومية تنافي السِّنَة والنوم. والعلمُ [ق١٠١] ينافي النسيان والجهل. والقدرةُ تنافي العجز واللغوب، وأمثال ذلك.

والأصل الثاني: أنه ليس له كفوًا أحد في شيء من صفاته، فلا يماثله شيء من الأشياء في شيء من صفاته. فمن نفى صفاته كان معطلاً، ومن مثَّلها بصفات خلقه كان ممثلاً، ولهذا كان مذهب السلف والأئمة: إثبات الصفات على وجه التفصيل، ونفي النقص والتمثيل[4]، إثباتٌ بلا تمثيل، وتنزيهٌ بلا تعطيل، فقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى/ ١١] ردٌّ على الممثِّلة، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾ ردٌّ على المعطِّلة.

---

(١) ما بين المعكوفين غير واضح، وأثبته تقديرًا.

(٢) صاحب الإرشاد هو أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله الجويني إمام الحرمين (ت٤٧٨). وكتاب الإرشاد في أصول الدين مطبوع.

(٣) انظر «الفتاوى»: (٦/ ٣٣ وما بعدها).

(٤) يعني: نفيهما على سبيل الإجمال.

ومن فَرَّق بين صفة وصفة من صفات الكمال كان قوله متناقضًا.

فإن قال النافي: أنا أنفي جميع الأسماء والصفات، كما يقوله غلاة الجهمية والباطنية والقرامطة والاتحادية.

قيل له: إمَّا أن تُثبت موجودًا واجبًا قديمًا خالقًا، وإما أن لا تثبته، فإن أثبتَّه فقد أثبتَّ واجبًا وممكنًا، وقديمًا وحادثًا، وخالقًا ومخلوقين، وهما يتفقان في مسمى الوجود والشيء والذات، وأحدهما متميز عن الآخر بما يخصه، وهذا هو الذي فررتَ منه.

وإن نفيت الوجود الواجب القديم، قيل لك: أنت تعلم أن ثَمَّ موجودًا، وكل موجودٍ فإما ممكن، وهو ما قَبِل العدم، ويكون وجوده بغيره، وإمَّا واجب الوجود، وهو الموجود بنفسه الذي لا يفتقر إلى غيره. وهو أيضًا إما حادث ـ وهو ما كان بعد أن لم يكن ـ وإما قديم ـ وهو مالم يزل ـ. وهو أيضًا إمَّا مخلوق ـ وهو ما خَلَقه غيره ـ وإمَّا غير مخلوق. وهو أيضًا إما فقير إلى غيره، وإما غني ليس فقيرًا[1] إلى غيره، وكل ممكن فلا بد له من واجب، وكل مُحْدَث فلا بد له من قديم، وكل مخلوق فلا بد له من خالقٍ غير مخلوق، وكل فقير فلا بد له من غنيّ. فإنَّ وجود الممكن بدون الواجب ممتنع، وكذلك وجود المُحْدَث بدون المُحْدِث، والمخلوق بدون الخالق، والفقير بدون الغنيّ. فثبت أنه لا بد في الوجود من موجِد غنيّ قديم خالق واجب بنفسه.

فإن قال: أنا أجعله وجود جميع الموجودات، كما يقول أهل وحدة الوجود.

---

(١) الأصل: «فقير».

قيل له: نحن بالمشاهدة والضرورة نعلم أن من الموجودات ما يوجد بعد عدمه، ويعدم بعد وجود، كما نشاهده من أنواع الحيوانات والنباتات والمعادن والسحاب والمطر وغير ذلك مما يحدث بعد عدمه ويُعدم بعد وجوده.

والإنسان [ق١٠٢] يعلم أنه كان بعد أن لم يكن، ويعلم أن بدنه يستحيل، وأمثال ذلك كثير، وكلٌّ من عُدِمَ مُدَّة فليس بواجب الوجود ولا قديم، فإن واجب الوجود لا يقبل العدم بوجهٍ من الوجوه.

فقد عُلِمَ بالحسِّ وضرورة العقل، أن الموجود ينقسم إلى واجب وإلى ممكن، وقديم ومُحْدَث، وخالق ومخلوق، وغني بنفسه وفقير إلى غيره.

وعُلِمَ أيضًا أنهما متفقان في مسمى الوجود والثبوت والشيء والحقيقة وغير ذلك، ويمتاز كلٌّ منهما عن الآخر بخصائصه.

وليس اتفاقهما في ذلك بمعنى أن في الخارج عن العلم والذهن معنًى واحدًا يشتركان فيه، بل كل ما في الخارج من الموجودات فهو مختص بما هو موجود في الخارج، فصفات كل موصوف قائمة به، لا يَشْركه فيها غيره، ولكن يتفقان في معنًى عامّ كلّي لا يوجد مطلقًا كليًّا إلا في الذهن، والكُلِّي لا يكون كليًا إلا في الأذهان لا في الأعيان.

ولكنَّ طائفةً من النُّظار غَلِطوا في هذا الموضع، فظنوا أنه إذا قيل: هذان يتفقان في مسمى الوجود، ففي الخارج وجود هو بعينه ثابتٌ لكل منهما. وظنوا أن من قال ذلك فإنه يقول: وجود الشيء زائد على ماهيته التي هي حقيقته. وأن من قال: إن لفظ الوجود والشيء والثابت يُقال

بالتواطؤ العام، سواء كان المعنى العام يتفاضل يسمى مشكَّكًا أو لم يكن كذلك = فإن مذهبهم أن وجود كل شيء زائدٌ على ماهيته. ومن قال: إن وجود الشيء في الخارج هو حقيقته الخارجة = فإنه يجعل لفظ الوجود مشتركًا اشتراكًا لفظيًّا، وهو غلط؛ فإن مذاهب أئمة النظار والمتكلمين: أن لفظ الوجود والشيء ونحوهما من الأسماء العامة التي تسمَّى متواطئة ليس من الأسماء المشتركة لفظيًّا كلفظ «المشتري» الذي يُقال على قابل البيع وعلى كوكب في السماء.

ثم إن مذهب نُظَّار أهل الإثبات كالأشعري وغيره: أن وجود كل شيء هو حقيقته الموجودة في الخارج، مع قولهم بأن اسم الوجود عام على كل متواطىء، ومن نَقَل عن هؤلاء أنهم قالوا: لفظ الوجود مشترك اشتراكًا لفظيًّا فقد غَلِط عليهم، كما يوجد ذلك في كلام أبي عبدالله الرازي، وأبي الحسن الآمدي، وغيرهما ممن تبع الشهرستاني في ذلك.

فإن قالوا ذلك لِمَا ظنوه لازمًا له، حيث كان من نفاة الأحوال، وممن يقول: [ق١٠٣] المعدوم ليس بشيء، ووجود كل شيء عنده عين حقيقته الموجودة في الخارج = فظنَّ هؤلاء أن هذا يلزمه أن يجعل لفظ الوجود مشتركًا اشتراكًا لفظيًّا، إذ لو كان عامًّا متواطئًا للزم اشتراك الموجودات في مسمَّى الوجود، وامتياز كلٍّ واحد عن الآخر بما يخصه، فتكون الحقيقة زائدة على الوجود، وهذا غلط منهم. فإن نُظَّار أهل الإثبات لا يجعلون في الخارج كليًّا مشتركًا، وإذا قالوا: إن الموجودات اشتركت في مسمى الوجود لم يقولوا: إن في الخارج موجودًا يشترك فيه هذا وهذا. [وكذلك إن][1] قالوا: إن الأشياء تشترك في مسمَّى الشيء،

---

(١) ما بين المعكوفين غير واضح في الأصل، وما أثبته تقديرًا.

والذات تشترك في مسمَّى الذات، والحقائق تشترك في مسمَّى الشيء والذات والحقيقة. وكذلك إذا قيل: الماهية[1] فإنها تشترك في مسمى الماهية.

ومن المعلوم أن الاشتراك في هذه الأسماء لا يوجب أن يكون بين ذات هذا المعين وذات هذا المعين في الخارج شيئًا مشتركًا فيه، إذ لو كان كذلك لما كان لشيء من الأشياء شيء يختصُّ به، فإن أخصَّ الأشياء به نفسه وذاته. فإذا قيل: الذات مشترك لم يختص به شيء، وإذا قيل: الذاتان يشتركان في مسمى الذات وإحداهما مختصَّة عن الأخرى بما تختص فيها من مسمَّى الذات، فذلك المختص فيه أيضًا لفظ الذات. . .[2] كل شيء فإنه يتميز عن الآخر بنفسه، لا يفتقر إلى متميز عن غيره بشيء آخر، فإن ذلك الشيء إن تَمَيَّز بنفسه فقد ثبت أن الشيء متميز بنفسه، وإن كان بشيء آخر لزم التسلسل في المتميزات في آنٍ واحد، وهو من جنس التسلسل في المؤثرات، وهو باطل باتفاق العقلاء. وهذه الأمور مبسوطة في غير هذا الموضع[3].

والمقصود هنا التنبيه على أنه لابد من الاعتراف بموجودَيْن قديم وحادث، واجب وممكن، خالق ومخلوق، وأنْ لا بُدَّ من اتفاقهما في بعض الأسماء والصفات، وذلك لا يوجب تماثلهما في شيء من الأشياء، فإنه إذا قيل: هذا شيء موجود قائم بنفسه، وهذا شيء موجود قائم بنفسه، لم يكن بينهما تماثل في شيء من الأشياء، بمعنى أن ما ثبت

---

(١) غير واضحة في الأصل.

(٢) كلمتان لم تظهرا.

(٣) انظر ما سبق (ص/ ١٨٨)، و«الصفدية»: (١/ ٢٣ وما بعدها).

لأحدهما في الخارج لا يماثل ما ثبت للآخر، لكن اتفقا في مسمَّى القَدْر المشترك.

فإن قال القائل: قد تماثلا فيه بمعنى أنهما متماثلان في الكلِّي الذهني دون الموجود الخارجي، لم يُنازع في ذلك [ق١٠٤] فإن المقصود أن ما ثبت لأحدهما لا يماثله فيه الآخر، وأما في الذهن فليس مختصًّا بأحدهما، بل ولا هو قائمًا بأحدهما.

فإذا قيل: لفظ الوجود أو العلم أو الحياة أو القدرة أو العليم أو الحكيم أو غير ذلك، فله ثلاثة[1] اعتبارات.

أحدها: أن يختص بالمخلوق، فيقال: وجود العبد أو علمه أو قدرته، أو يقال: هذا الإنسان العالم أو الحكيم. فالرب تعالى مُنَزَّهٌ عن كل ما يختص بالمخلوقين، وليس الربُّ متصفًا بشيء من ذلك، فضلاً عن أن يماثل ذلك.

الثاني: أن يختصَّ بالخالق، فيقال: وجوده وذاته وعلمه وقدرته، أو يقال: إن الله عليم حكيم، ونحو ذلك، فهذا مختصٌّ بالرب تعالى لا يَشْركه فيه المخلوق بوجهٍ من الوجوه. وبهذا يتبين امتناع التشبيه فيما وَصَفَ اللهُ به نفسَه، فإنه لم يذكر من ذلك شيئًا إلا مضافًا إلى نفسه بما يوجب اختصاصه، ويمنع مشاركة غيره له فيه كقوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾ [البقرة/ ٢٥٥] وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ﴾ [الذاريات/ ٥٨] وقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص/ ٧٥] ونحو ذلك، فأضافَ العلمَ والقوة واليد إلى الله إضافةً توجب اختصاصه بذلك، وتمنع

(١) الأصل: «ثلاث».

مشاركة غيره له فيه بوجه من الوجوه، فإذا كان الموصوف لا يماثل الموصوفات وجب أن تكون صفته لا تماثل الصفات، ودل على ذلك نفس اختصاصه بجهة الإضافة.

ومن قال حينئذ: إن العلم والقوة واليد لا يفهم منه إلا ما يقوم بالمخلوقين = كان جاهلاً أو متجاهلاً، فإن ذلك إنما يكون عند الإضافة إلى المخلوق، فأما عند الإضافة الموجبة لتخصيص الخالق فهذا كلام باطل.

الاعتبار الثالث: أن يقال: اللفظ إذا كان مطلقًا عامًّا لا يختصُّ بخالق ولا مخلوق، كما يقول: موجودٌ وذاتٌ وقدرةٌ ويدٌ، ونحو ذلك، فهذا المطلق لا يختص بالخالق ولا بالمخلوق، بل اللفظ يتناول الاثنين، لكن هذا المشترك لا وجود له في الخارج عقلاً، ولا لَفْظه موجودٌ في الكلام سمعًا، بل موجود مطلق يتناولهما جميعًا، لا يختص بخالق ولا مخلوق، ولا يوجد في الخارج، ولا هو موجود في كلام الله ورسوله، وإنما [ق١٠٥] يجرِّد[١] لفظًا ومعنى، إذا قيل: الموجود ينقسم إلى قديم ومحْدَث، وواجب وممكن، ونحو ذلك، فيجرِّد العقلُ المعنى المطلقَ العامَّ المشترك، ويجرد من اللغة لفظًا مطلقًا[٢]، ثم نقول: ما كان من لوازم هذا المشترك فإنه لا نقص فيه ولا محذور، وإنما النقائص من لوازم المختص بالمخلوقات، والربُّ تعالى مُنَزَّه عن كل ما يختص بالمخلوقات، فأما ما كان مختصًّا به أو كان من لوازم هذه الأمور العامة الكلية، فإنه صفة كمال. فما كان من لوازم الوجود القديم الواجب

---

(١) محتملة، وهكذا قرأتها.

(٢) ضبطها في الأصل: «لفظِ مطلقٍ».

الخالق، أو كان من لوازم مطلق الوجود فإنه صفة كمال لا نقص فيه، وإنما النقص فيما كان من لوازم الوجود المخلوق.

[وإذا عرف][1] العاقل هذه الأمور، فإنه يزول بها عنه شبهات كثيرة، وقد بُسِطَ الكلام عليها في غير هذا الموضع. وإنما نبهنا هنا على بعض ما يتعلق بكلام هؤلاء ـ أهل الوحدة ـ. والله الهادي إلى سواء السبيل، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم[2].

* * *

---

(١) ما بين المعكوفين غير واضح وأثبته تقديرًا.

(٢) جاء في خاتمة النسخة: «نَجز يوم السبت السابع من شهر محرم من شهور سنة ثلاثة وعشرين وسبع مئة.

تعليق الفقير إلى رحمة ربه الكريم أيوب بن أيوب بن صخر بن أيوب بن صخر بن أبي الحسن بن بقاء بن مساور العامري بالشام المحروس بمدينة حمص المحروسة، والله أعلم.

بلغ المقابلة على أصله فصحَّ بحسب الطاقة، والله أعلم».

الفهارس المفصلة

أولاً: الفهارس اللفظية:

ثانيًا: الفهارس العلمية:

فهرس الآيات الكريمة

فهرس الأحاديث والآثار [1]

(١) ما قبله علامة (*) فهو أثر.

فهرس الأعلام

---

(١) صوابه عبدالسيد.

فهرس الكتب

فهرس الشعر

ثانيًا: الفهارس العلمية

* فهرس التفسير

* فهرس العقيدة

***

* الفوائد الحديثية

* فهرس الفوائد المتفرقة

* * *

* فهرس المراجع

أبو الحسن الشاذلي ؛ عصره، تاريخه، علومه، تصوفه ، لعلي سالم عمار ، مطبعة دار التأليف ، ط الأولى١٩٦٢ .

إتحاف السادة المتقين ، للزبيدي ، دار إحياء التراث العربي .

الإجماع في التفسير ، محمد الخضيري ، دار الوطن ، ط الأولى .

الإحاطة في أخبار غرناطة ، للسان الدين ابن الخطيب ، ت محمد عنان ، دار الخانجي ، ط٣، ١٣٩٣ .

الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان ، لابن بلبان ، ت شعب الأرناؤوط ، مؤسسة الرسالة ، ط الأولى

إحياء علوم الدين ، لأبي حامد الغزالي ، دار الكتب العلمية، ط١ ، ١٤٠٦

إخبار العلماء بأخبارالحكماء ، للقفطي ، ت عبد المجيد دياب ، دار ابن قتيبة، بدون تاريخ.

الأدب المفرد ، للبخاري ، ت رفعت فوزي ، دار الخانجي ، ط الأولى ١٤٢٢ .

الأذكار ، للنووي ، ت عبد القادر الأرناؤوط ، دار الهدى، ط٢، ١٤٠٩ .

الاستقامة ، لابن تيمية ، ت محمد رشاد سالم ، طبع جامعة الإمام ، تصوير مكتبة ابن تيمية .

الإشارات ، لابن سينا ، ت سليمان دنيا، ط المعارف ١٩٥٧ـ ١٩٦٠ .

الاعتصام ، للشاطبي ، ت رشيد رضا ، ت أحمد عبدالشافي، دار الكتب، ط١، ١٤٠٨.

الاعتقاد ، للبيهقي ، ت أحمد أبو العينين ، دار ابن حزم ، ط الأولى ١٤٢٠ .
الأعلام ، للزركلي ، دار العلم للملايين ، ط الثامنة ١٤٠٨ .
إعلام الموقعين عن رب العالمين ، لابن القيم ، ت مشهور سلمان ، دار ابن عفان، ط الأولى ١٤٢٥ .
أعيان العصر وأعوان النصر ، للصفدي ، ت جماعة ، مركز جمعة الماجد بدبي ط١ ، ١٤١٨.
إغاثة اللهفان ، لابن القيم، ت عفيفي، المكتب الإسلامي والخاني، ط الثانية ١٤٠٩
اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم ، لابن تيمية ، ت ناصر العقل ، وزارة الشؤون الإسلامية ط٧، ١٤١٩.
الأمالي ، للمحاملي ، ت القيسي، المكتبة الإسلامية، ط١ ، ١٤١٢ .
بدائع الفوائد، لابن القيم ، ت علي العمران ، دار عالم الفوائد ، ط الأولى ١٤٢٤ .
البداية والنهاية ، لابن كثير ، ت عبد الله التركي ، دار هجر ، ط الأولى ١٤١٨ .
بغية المرتاد ، لابن تيمية، ت موسى الدويش، مكتبة العلوم والحكم، ط الثالثة ١٤٢٢
بيان الدليل على بطلان التحليل ، لابن تيمية ، ت الخليل ، دار ابن الجوزي ، ط الأولى١٤٢٥
بيان تلبيس الجهمية ، لابن تيمية ، ت محمد بن قاسم ، دار القاسم . وأخرى طبع مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، تحقيق جماعة ، ط الأولى ١٤٢٧ .
البيان والتحصيل ، لابن رشد ، ت جماعة ، دار الغرب الإسلامي ، ط الثانية ١٤٠٨ .
تاج التراجم ، لابن قطلو بغا ، ت محمد خير رمضان ، دار القلم، ط١ ١٤١٣ .
تاج العروس ، للزبيدي ، ت علي شيري ، دار الفكر ، ١٤١٤ .
تاريخ الإسلام ، للذهبي ، ت عمر تدمري ، دار الكتاب العربي.

تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية .
تاريخ دمشق، لابن عساكر، دار الفكر، تحقيق العمروي.
التبيان في آداب حملة القرآن ، للنووي ، ت الأرناؤوط ، مكتبة دار البيان.
تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف ، للمزي ، ت عبد الصمد شرف الدين ، الدار القيمة ١٤٠٠.
التدوين في أخبار قزوين ، للرافعي ، ت العطاردي، المطبعة العزيزية ١٤٠٤ .
التعريفات ، للجرجاني ، دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤١٠ .
التعقبات على الموضوعات ، للسيوطي ،
تفسير ابن أبي حاتم ، ت أسعد طيب ، مكتبة نزار الباز ، ط الثالثة ١٤٢٤ .
تفسير القرآن العظيم ، لابن كثير ، ت إبراهيم البنا ، دار ابن حزم ، ط ١، ١٤١٨ .
تنزيه الشريعة المرفوعة ، لابن عراق ، دار الكتب العلمية.
تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ت سليمان دنيا ، دارالمعارف .
تهذيب التهذيب ، لابن حجر، صورة عن الهندية .
تهذيب الكمال في معرفة الرجال ، للمزي ، ت بشار عواد ، مؤسسة الرسالة ، ط الأولى ١٤١٨.
التوبيخ والتنبيه ، لأبي الشيخ ، ت حسن المندوه، مكتبة التوعية الإسلامية، ١٤٠٨ .
التوحيد ، لابن خزيمة ، ت الشهوان ، دار طيبة .
التوقيف على شارع النجاة ، لابن حزم ، ضمن رسائل ابن حزم ، ت إحسان عباس ، المؤسسة العربية للنشر .

التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي ، ت محمد رضوان الداية ، دار الفكر المعاصر، ط١٤٠٨ .
الثقات ، لابن حبان ، دائرة المعارف العثمانية
جامع أبي عيسى الترمذي ، ت أحمد شاكر ، دار الكتب العلمية.
جامع البيان في تفسير القرآن ، لابن جرير ، ت عبد الله التركي ، دار هجر، ط الأولى.
جامع العلوم والحكم ، لابن رجب ، ت شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس .
جامع المسائل ، لابن تيمية ، ت محمد عزير شمس ، دار عالم الفوائد ، ط الأولى١٤٢١.
جامع بيان العلم وفضله ، لابن عبد البر ، ت الزهيري ، دار ابن الجوزي ، ط ؟؟
الجامع لأحكام القرآن ، للقرطبي ، دار الكتب العلمية، ط الأولى ١٤٠٨ .
الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية ، لعلي العمران ومحمد عزير ، دار علم الفوائد ، ط الثانية ١٤٢١.
الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم الرازي، دائرة المعارف العثمانية.
الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، ت الحمد ورفاقه ، دار العاصمة ، ط الثانية ١٤١٩ .
الجواهر المضية في تراجم الحنفية ، للقرشي ، ت الحلو ، مؤسسة الرسالة ، ط الثانية ١٤١٣.
الحاوي للفتاوي ، للسيوطي ، دار الكتب العلمية.
حزب البحر ، عدة مطبوعات.
حزب البر ، نسخة خطية بالأزهر.

أبو الحسن الشاذلي: عصره، تاريخه، علومه، تصوفه، لعلي سالم عمار، دار رسائل الجيب الإسلامية، ط الأولى ١٩٥١.

حلية الأولياء، لأبي نعيم، دار الريان والكتاب العربي، ط الخامسة ١٤٠٧.

الحماسة، لأبي تمام، ت عبد الله عسيلان، جامعة الإمام ن ط الأولى ١٤٠٣.

خلق أفعال العباد، للبخاري، ت البدر، مكتبة البخاري.

الدر المنثور في التفسير بالمأثور، للسيوطي، دار الكتب العلمية، ط الأولى ١٤١١.

درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، ت محمد رشاد سالم، جامعة الإمام بالرياض ط١، ١٤٠١.

درة الأسرار وتحفة الأبرار، للحميري، مطبعة العدل بالإسكندرية ١٣٥٣.

الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، لابن حجر، دار الكتب العلمية.

الدعاء، للطبراني، دار الكتب العلمية ١٤٢٠.

ديوان ابن الفارض، دار صادر ١٤٢٥.

ديوان الإسلام، للغزي، دارالكتب العلمية. ت كسروي، ط١، ١٤١٢.

ديوان الحلاج، دار صادر.

ديوان السموأل، دار صادر.

الذيل على طبقات الحنابلة، لابن رجب، ت عبد الرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان، ط الأولى ١٤٢٤.

الرد على البكري، لابن تيمية، ت السهلي، دار المنهاج، ط الأولى ١٤٢٧.

الرد على المنطققين، لابن تيمية، ت عبد الصمد شرف الدين، ترجمان السنة، ط الرابعة ١٤٠٢.

الرسالة، لأبي القاسم القشيري، ت عبد الحليم محمود، دار المعارف ـ مصر.

الروح ، لابن القيم ، ت يوسف بديوي ، دار ابن كثير ، ط الرابعة ١٤٢١ .
الزهد ، لابن المبارك ، ت الأعظمي ، دار الكتب العلمية .
الزهد ، لأحمد بن حنبل ، دارالكتب العلمية .
سلسلة الأحاديث الصحيحة ، للألباني ، دار المعارف – الرياض .
سلسلة الأحاديث الضعيفة ، للألباني ، دار المعارف – الرياض .
السنة ، لابن أبي عاصم ، ت الجوابرة ، دار الصميعي ، ط الثانية ١٤٢٣ .
السنة ، للخلال ، ت الزهراني ، دار الراية .
سنن ابن ماجه ، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الريان للتراث .
السنن الكبرى ، للبيهقي ، دائرة المعارف العثمانية .
السنن الكبرى ، للنسائي ، ت الأرناؤوط وجماعة، مؤسسة الرسالة ، ط الأولى ١٤٢٢ .
سنن النسائي ، ترقيم أبو غدة ، مكتب المطبوعات بحلب ، ط الرابعة ١٤١٤ .
سير أعلام النبلاء ، للذهبي ، ت جماعة ، مؤسسة الرسالة ، ط السادسة ١٤٠٨ .
شجرة النور الزكية، لمحمد مخلوف، دار الفكر .
شذرات الذهب ، لابن العماد ، دار الفكر .
شرح أصول اعتقاد أهل السنة ، للالكائي ، ت أحمد سعد حمدان ، دار طيبة .
شرح الأصفهانية ، لابن تيمية ، ت محمد السعوي ، رسالة دكتوراه لم تطبع .
شرح الحكم العطائية ،
الشريعة ، للآجري ، ت الدميجي ، دار الوطن، ط الأولى ١٤١٨ .
شعب الإيمان ، للبيهقي ، ت عبد العلي حامد، مكتبة الرشد ، ط الأولى ١٤٢٣ .

شفاء العليل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لابن القيم، ت عمر الحفيان، مكتبة العبيكان، ط الأولى ١٤٢٠ .
الشمائل، للترمذي، ت ماهر الفحل، دار الغرب، ط الأولى ١٤٢٠ .
صحيح ابن خزيمة، ت الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط١، ١٣٩٥ .
صحيح البخاري (مع الفتح) ترقيم فؤاد عبد الباقي.
صحيح مسلم، ترقيم فؤاد محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث.
الصفدية، لابن تيمية، ت محمد رشاد سالم، مكتبة دار الهدى ودار الفضيلة ١٤٢٣ .
الصمت، لابن أبي الدنيا، ضمن موسوعة ابن أبي الدنيا، المكتبة العصرية، ط ١، ١٤٢٦هـ.
الضعفاء، للعقيلي، ت قلعجي، دار الكتب العلمية ١٤٠٤ .
طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي، ت الطناحي والحلو، تصوير دار الكتب العلمية.
طبقات الصوفية، للسلمي، ت نور الدين بن شريبة، مكتبة الخانجي، ط الثالثة ١٤١٨.
الطبقات الكبرى، لابن سعد، ت عمر؟؟، دار الخانجي، ط الأولى ١٤٢٢ .
الطبقات الكبرى، للشعراني، دار الجيل ط١، ١٤٠٨ .
العقد، لابن عبد ربه، ت الزين وأحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٨٩ .
العقود الدرية من ترجمة ابن تيمية، لابن عبد الهادي، ت الفقي، تصوير مكتبة المعارف ـ الطائف .
العلل، لأحمد بن حنبل، ت وصي الله عباس، دار الخاني، ط الثانية ١٤٢٢ .
العلل، للدارقطني، ت محفوظ الرحمن السلفي، دار طيبة.
عمل اليوم والليلة، لابن السني، ت عبدالرحمن البرني، مؤسسة علوم القرآن.

عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، لابن أبي أصيبعة ، دار الجيل .
فتح الباري شرح صحيح البخاري ، لابن حجر ، ت ابن باز ، دار الريان للتراث.
الفتوحات الربانية شرح الأذكار النبوية ، لابن علان ، دار الفكر .
الفصل في الملل والنحل ، لابن حزم ، ت عبد الرحمن عميرة وزميله، شركة عكاظ، ط الأولى ١٤٠٢.
فصوص الحكم ، لابن عربي ، دار صادر ، ط الأولى ١٤٢٦ .
الفوائد البهية في تراجم الحنفية ، للكنوي ، دار المعرفة.
قصص لا تثبت ، لمشهور سلمان ، دار الصميعي.
قوت القلوب ، لأبي طالب المكي ، دار صادر .
الكامل في ضعفاء الرجال ، لابن عدي ، دار الفكر ط٣، ١٤٠٩ .
كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، لحاجي خليفة ، دار الكتب العلمية .
الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، للمناوي، ت محمد الجادر، دار صادر، ط الأولى ١٩٩٩.
لسان العرب ، لابن منظور ، دار صادر.
لسان الميزان ، لابن حجر ، ت أبو غدة ، دار البشائر الإسلامية ، ط الأولى ١٤٢٣ .
لطائف المنن ، لابن عطاء الله السكندري ، ت عبد الحليم محمود ، دار المعارف ١٩٩٢.
مؤلفات ابن عربي ، لعثمان يحيى ، الهيئة العامة المصرية للكتاب ٢٠٠١.
مؤلفات الغزالي ، لعبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات الكويتية، ط الثانية ١٩٧٧ .
المبسوط في القراءات ، لابن مهران ، ت سبيع حاكمي ، مؤسسة علوم القرآن ١٤٠٨ .
المجروحين، لابن حبان، دار الوعي بحلب ١٤٠٢ .

مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، للهيثمي ،مؤسسة المعارف.
مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ، عبدالرحمن بن قاسم، عالم الكتب ، ١٤١٢
مجموعة رسائل الغزالي ، دار الكتب العلمية ، ط الأولى ١٤١٧ .
المحصول من علم الأصول ، للرازي ، دار الكتب العلمية.
مدارج السالكين ، لابن القيم ، دار الحديث .
مستدرك الحاكم ، طبعة دائرة المعارف العثمانية.
مسند أبي داود الطيالسي ، ت محمد التركي بالتعاون مع مركز دار هجر ، دار هجر ، ط الأولى ١٤٢٣ .
مسند أبي يعلى الموصلي ، ت إرشاد الحق الأثري ، دار القبلة ، ط الأولى ١٤٠٨ .
مسند أحمد ، ت شعيب الأرناؤوط وجماعة ، توزيع وزارة الشؤون الإسلامية.
مسند البزار ، ت محفوظ الرحمن السلفي ، مكتبة العلوم والحكم.
معالم التنزيل في محاسن التأويل ، للبغوي ، ت عثمان جمعة وزملائه ، دار طية.
المعجم ، لابن المقري ، ت عادل محمد ، مكتبة الرشد ، ط الأولى ١٤١٩ .
المعجم الأوسط ، للطبراني ، ت محمود الطحان ، دار المعارف ـ الرياض.
المعجم الكبير ، للطبراني ، ت حمدي السلفي ، مكتبة ابن تيمية.
معجم المطبوعات العربية ، لسركيس ، دار صادر .
المغني عن حمل الأسفار في الأسفار ، للعراقي ، ت أشرف عبد المقصود ، دار طبرية ، ط الأولى ١٤١٥ .
مفتاح دار السعادة ، لابن القيم ، ت علي الحلبي ، دار ابن عفان ، ط الأولى ١٤١٦ .
مقالات الإسلاميين ، لأبي الحسن الأشعري ، ت محمد محيي الدين ، مكتبة النهضة، ط الثانية ١٣٨٩ .

الملل والنحل، للشهرستاني، ت أحمد فهمي، دار الكتب العلمية، ط الأولى ١٤١٠.
المنتخب من السياق لتاريخ نيسابور ، للصريفيني ، ت محمد أحمد، دار الكتب العلمية، ط الأولى ١٤٠٩.
منهاج السنة النبوية ، لابن تيمية ، ت رشاد سالم، جامعة الإمام، ط الثانية ١٤٠٩.
موارد ابن تيمية العقدية ، للبراك ، طبع جامعة الملك سعود ١٤٢٥ .
الموضوعات ، لابن الجوزي ، ت نور الدين شكري، أضواء السلف ، ط الأولى ١٤٢٠.
ميزان الاعتدال ، للذهبي ، ت البجاوي ، دار الفكر العربي.
ميزان العمل ، للغزالي ، ت سليمان دنيا ، دار المعارف مصر.
النبوات ، لابن تيمية ، ت الطويل ، أضواء السلف ، ط الأولى ١٤٢٠.
نتائج الأفكار بتخريج الأذكار ، لابن حجر ، ت حمدي السلفي ، دار ابن كثير ، ط الأولى ١٤٢١.
النجوم الزاهرة ، لابن تغري بردي ، دار الكتب العلمية.
نقض المنطق ، لابن تيمية ، دار الكتب العلمية.
نكت الهميان في نكت العميان ، للصفدي ، ت أحمد زكي باشا ،
النهاية في غريب الحديث ، لابن الأثير ، ت الطناحي والزاوي ، دار الفكر.
هدية العارفين، لإسماعيل باشا، دار الكتب العلمية.
الوافي بالوفيات ، للصفدي ، تحقيق جماعة من المستشرقين وغيرهم، جمعية المستشرقين ١٣٨٩.
الوسيط، للواحدي دار الكتب العلمية.
وفيات الأعيان ، لابن خلكان ، ت إحسان عباس ، دار الفكر .

* فهرس الموضوعات

(١) لم يذكر المؤلف غير هذا الوجه .

(١) لم يذكر المصنف الوجه الثاني .